

أصول السرخسي

للامام الفقيه الأصولى النظار أبى بكر محمد بن
أحمد بن أبى سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠
من الهجرة النبوية رضى الله عنه

حقق أصوله

أبو الوفا الأفغانى

رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية

عُنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية
بحيدر آباد الدكن بالهند

فهرس

مضامين الجزء الأول من أصول السرخسي وأبوابه

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

فهرس مضامين الجزء الثانى من أصول السرخسى

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله حمدَ الشّاكرينَ . والصّلاةُ والسّلامُ على رسوله النّبى الأمين . وعلى آله وصحبه وسائر الصالحين .

وبعدُ فإنّ علمَ الأصولِ من أشرفِ العلوم وأنفعها حيث يُتعَرَّفُ به طرق استنباط الأحكام العمليّة من أدلّتها التفصيليّة على صعوبة مداركها ، ودقة مسالكها ، فمن ألمّ به يكون مُلِمًّا بمدارك المجتهدين ، ذا بصيرة فى أحكام الاستنباط . وأما أول من صنف فى علم الأصول — فيما نعلم — فهو إمام الأئمة ، وسراجُ الأمةِ أبو حنيفة النّعمان رضى الله عنه حيث بيّن طرق الاستنباط فى « كتاب الرأى » له ، وتلاه صاحباه القاضى الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاريُّ ، والإمام الرّبانىُّ محمدُ بن الحسن الشَّيبانىُّ رحمهما الله ، ثم الإمام محمدُ بنُ إدريس الشافعىُّ رحمه الله صنف رسالته ، وألف بعدهم إمام الهدى أبو منصور الماتُرِيدِىُّ كتابه « مآخذ الشرائع » ثم صنَّف الإمام أبو الحسن عبيد اللهِ بن الحسين الـكَرْخىُّ ، ثم صنَّف تلميذه أبو بكر أحمدُ بنُ على الجصّاصُ الرازىُّ كتابه المعروف « بأصول الجصّاص » ثم تتابع الناس وصنفوا كثيرا ، كالإمام أبى زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدَّبوسىِّ فإنه صنّف « تقويم الأدِلّة » و « تأسيس النظر » ثم بعده صنف فخر الإسلام البَزْدَوِىُّ ، وشمس الأئمة السَّرَخْسِىُّ » كتابيهما الجليلين ، فهذَّبا هذا الفن ونقحاه فيهما فصارا معوَّل الفقهاء بعدهما حتى إذا اتفقا على شىء يقولون اتفق الشيخان على هذا القول ، وبهما شرحت كتبَ الإمام محمد بنِ الحسن ، صرح بذلك الإمامُ السرخسىُّ فى أول كتابه هذا .

وإن لجنة إحياء المعارف كانت أدخلت أصول السرخسى فى قائمة الـكتب التى تريد نشرها ، لـكن لم تظفر به فى خزانات الهند فتأخر نشره إلى أن كتب إلىَّ الفاضل الجليل والعلامة النبيل مولانا الشيخ محمد راغب الطباخ أغدق الله جدثه من حلب الشهباء بأن عندنا نسختين منه ، إحداها فى المـكتبة الأحمدية والأخرى بالمدرسة

العثمانية ، وإنا نؤثركم على أنفسنا إن أردتم نشره وإشاعته ، وأنا أتولى لكم نسخه على الأصل ومقابلته بالنسخة الثانية ، فلبينا دعوته وكتبت إليه أن ينسخ لنا الكتاب حتى نسخ وقوبل على الأصلين ثم أرسله إلينا جزاه الله عنا جزاء الأبرار المحسنين وغفر له ورفع درجاته عنده فى أعلى عليين آمين . وكان على هامش النسخة العثمانية فوائد فكلف الناسخ أن ينسخها أيضاً عند المقابلة ، ثم وجدنا له نسخة أخرى هنا فى حيدر آباد فى مكتبة الفاضل العلام مولانا المفتى محمد سعيد المدراسى رحمه الله فقابلناه عليها أيضاً فوجدتها توافق كثيراً النسخة العثمانية إلا أنها ناقصة من الأول وفى مواضع منها ، فصححته حين مقابلتى له بمقدار الوسع وكتبت على الهامش اختلاف النسختين العثمانية والهندية ، وزدت الفوائد التى كانت على هامش الهندية أيضاً ، وزدت ما بدالى من الفوائد فى بعض المواضع وليس لها رمز .

وأما اسم الكتاب فلم يذكر فى أصل الأحمدية وكذا فى الهندية بل وجدنا زيادة فى العثمانية هكذا : وسميته بلوغ السول فى الأصول ، وذكر المصنف فى المجلد الرابع من شرح السير الكبير فى آخر باب مايبتلى به الأسير ص ٢٢٥ طبع دائرة المعارف « وقد استقصينا هذا فى تمهيد الفصول فى الأصول » وهذا يرشد إلى أن اسم الكتاب تمهيد الفصول دون بلوغ السول ، فيظهر أن تسميته باسم بلوغ السول فى الأصول من تصرف بعض ناسخى الكتاب ، وحيث لم يشتهر الكتاب بين جمهور أهل العلم على توالى القرون إلا باسم « أصول السرخسى » جعلناه عنوان الكتاب دون الاسمين السالف ذكرهما . وللكتاب نسخ عدة فى دار الكتب المصرية وخزانات الآستانة لكن لم يتيسر لنا — بكل أسف — أن نقابل نسختنا بتلك النسخ ، بيد أنا راجعنا نسخ دار الكتب المصرية فى مواضع بقينا فى حاجة إلى المراجعة فيها .

وأما المصنف فهو : الإمام الكبير الفقيه الأصولى النظّار شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسى رحمه الله ، نسبة إلى سرخس بفتح السين والراء بلد عظيم بخراسان كما يقوله المجد فى قاموسه ، ولم يضبطها السمعانى فى الأنساب ولا ابن الأثير فى اللباب . وقال القُرَشى فى أنساب الجواهر : رأيت بخط الشيخ تاج الدين بن مكتوم : والأعرف فيها فتح الراء وإسكان الخاء ، ويقال أيضاً بإسكان الراء وفتح الخاء المعجمة ، وفى خط ابن مكتوم قال ابن الصلاح : ولما دخلتها سمعت شيخها ومفتيها يذكر

أنها بفتح الراء فارسية وبإسكانها معربة ، وقال : سمعت ذلك من المعتمدين الثقات ، والسين على كل حال مفتوحة .

وقال أبو سعد السمعانى : سرخس اسم رجل من الدعار فى زمن كيكاوس سكن هذا الموضع وعمره وأتم بناءه ذو القرنين ، وقد ذكرت قصته وسبب بنائه فى كتاب النزوع إلى الأوطان وفتحها عبد الله بن حازم السلمى الأمير من جهة عبد الله بن عامر ابن كريز زمن عثمان بن عفان رضى الله عنه دخلتها غير مرة وكتبت بها عن جماعة .

وقال الشهاب بن فضل الله العمرى فى مسالك الأبصار فى ترجمة السرخسى : استمد من شمس الأئمة (أى الحلوانى[1]) حتى كان بدراً تماما ، وصدراً إماما ، تفقه على شمس الأئمة أبى محمد عبد العزيز بن أحمد الحلوانى ولقب بلقبه ، وكان إماما فاضلا متكلما فقيهاً أصوليا مناظراً يتوقد ذكاء ، لزم شمس الأئمة وتخرج به حتى صار فى النظر فرد زمانه ، وواحد أقرانه ، وأخذ فى التصنيف والتعليق ، وناظر وشاع ذكره ، وصنف كتاب « المبسوط » فى الفقه فى أربعة عشر مجلداً إملاء من خاطره من غير مطالعة كتاب ولا مراجعة تعليق ، بل كان محبوساً فى الجب بسبب كلمة نصح بها ، وكان يملى على الطلبة من الجب وهم على أعلى الجب يكتبون مايملى عليهم ، وحكى عنه أنه كان جالساً فى حلقة الاشتغال فقيل له : حكى عن الشافعى رحمه الله أنه كان يحفظ ثلاثمائة كراس . فقال : حفظ الشافعى زكاة ماأحفظ ، فحسب ماحفظه فكان اثنى عشر ألف كراس ، وله عدة مصنفات كلها معتمد عليها ، وحكى عنه أنه لما خرج من السجن كان أمير البلد قد زوج أمهات أولاده من خدامه الأحرار ، فسأل العلماء الحاضرين عن ذلك فكلهم قال نعم مافعلت . فقال شمس الأئمة : أخطأت لأن تحت كل خادم حرة فكان هذا تزويج الأمة على الحرة . فقال الأمير أعتقهن ، فجددوا العقد فسأل العلماء فكلهم قال نعم مافعلت . فقال شمس الأئمة أخطأت لأن العدة تجب على أمهات الأولاد بعد الإعتاق فكان تزويج المعتدة فى العدة ولا يجوز ، فألبس الله جواب هذه المسألة على العلماء فى موضعين من مسألة واحدة ليظهر فضل شمس الأئمة على غيره .

---

(١) قلت هو نسبة إلى الحلواء قلبت همزته نونا — أبو الوفاء

فماذا يطلب من شاهد على سعة حفظه وتوقد ذكائه أصدق من إملائه « المبسوط » ذلك الكتاب الضخم الفخم المطبوع فى ثلاثين جزءاً من الجب عن ظهر القلب كما أطبقت على ذلك كلمات المترجمين لهذا الإمام العظيم الذى هو من مفاخر السلف علماً وورعا .

وقال الحافظ عبد القادر القرشى فى الجواهر المضية عن صاحب الترجمة : أحد الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون ، كان إماماً علامة حجة متكلما فقيها أصوليًّا مناظراً ، لزم الإمام شمس الأئمة أبا محمد عبد العزيز الحلوانى حتى تخرج به وصار أنظر أهل زمانه ، وأخذ فى التصنيف ، وناظر الأقران فظهر اسمه وشاع خبره ، ثم ذكر كيف أملى المبسوط فى خمسة عشر مجلداً وهو محبوس فى أوزجند[1] بسبب كلمة كان فيها من الناصحين ، ثم سرد ماقاله السرخسى فى آخر العبادات والطلاق والعتاق والإقرار من المبسوط من كلمات تدل على التوجع من حبسه فى محبس الأشرار . ثم قال : تفقه عليه أبو بكر محمد بن إبراهيم الحَصِيرى ، وأبو عمرو عثمان بن على بن محمد البيكَندى ، وأبو حفص عمر بن حبيب جد صاحب الهداية لأمه ، وتقدم كل واحد فى بابه ، مات فى حدود التسعين وأربعمائة .

وقال الشهاب المقريزى فى تذكرته : تخرج بعبد العزيز الحلوانى ، وأملى المبسوط وهو فى السجن ، تفقه عليه أبو بكر محمد بن إبراهيم الحَصِيرى وغيره ، مات فى حدود الخمسمائة وكان عالما أصوليا مناظراً .

وترجم له العلامة قاسم بن قُطلوبُغا فى تاج التراجم ونقل من المسالك بعض ماسبق نقله ، وذكر كلمة المقريزى ثم قال : ورأيت له كتابا فى أصول الفقه جزءان ضخمان وهو هذا الكتاب ، وشرح السير الكبير فى جزأين ضخمين أملاهما وهو فى الجب فلما وصل إلى باب الشروط حصل الفرج فأطلق فخرج فى آخر عمره إلى فرغانة فأنزله الأمير حسن بمنزله فوصل إليه الطلبة فأكمل الإملاء فى دهليز الأمير ، وهو مطبوع فى دائرة المعارف ، وشرح مختصر الطحاوى رأيت قطعة منه[2] ، وشرح كتاب الكسب

---

(١) معرب أوزكند بضم الهمز وسكون الواو والزاى وفتح الكاف الفارسى بلدة فى فرغانة — أبو الوفاء .

(٢) هذا قول العلامة المرحوم مولانا الكوثرى سقاه الله من الكوثر .

لمحمد بن الحسن جزء لطيف[١] وهو محفوظ بخزانة شيخ الإسلام بالمدينة المنورة .

وقال الكفوى فى الكتائب : كان إماماً علامة حجة متكلما مناظراً أصوليًّا مجتهداً ، عده ابن كمال باشا من المجتهدين فى المسائل ، وذكر بعض ماسبق .

وترجم له التميمى فى طبقات الحنفية ونقل نص ماذكره القرشى وزاد من ابن مكتوم قوله : رأيت بخط من يعتمد عليه : شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبى بكر سهل السرخسى ، والمشهور فى كتب أصحابنا أنه ابن أبى سهل وزاد أشعاراً فى مدح المبسوط ومؤلفه أضربنا عنها هنا .

وترجم له العلامة الشيخ عبد الحى اللكنوى أيضاً فى الفوائد البهية ولخص مافى الكتائب ومدينة العلوم ثم قال : وفى طبقات القارى : أملى المبسوط نحو خمسة عشر مجلداً وهو فى السجن بأوزجند محبوس بسبب كلمة كان فيها من الناصحين ، وهو من كبار علمائنا بما وراء النهر صاحب الأصول والفروع ، ومات سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة .

ولعل فيما ذكره القارى من تاريخ وفاته سبق قلم صوابه ثلاث وثمانين وأربعمائة فلا يبعد هذا كل البعد مما ذكر القرشى ، ولا يظن تأخر وفاته إلى ماذكر القريزى وهو كثير الأغلاط فى الوفيات .

وله من المصنفات سوى ماتقدم شرح الجامع الصغير للإمام محمد ، وشرح الجامع الكبير له أيضاً ، والمجلد الرابع من الثانى موجود بدار الكتب المصرية[٢] ، وشرح الزيادات له ، وشرح زيادات الزيادات له أيضاً ، والثانى موجود فى بعض مكاتب الآستانة وقد طلبنا تصويره الشمسى لأن اللجنة تريد نشره ، ومبسوطه المطبوع بمصر شرح لكتاب الكافى تأليف الحاكم الشهيد أبى الفضل محمد بن محمد المروزى وهو يقول فى أوله : « أودعت كتابى هذا معانى محمد بن الحسن فى كتبه المبسوطة ، ومعانى جوامعه المؤلفة مع اختصار كلامه وحذف المكررات من كلامه » وللسرخسى

---

(١) قلت وهو أيضاً من مبسوطه موجود فى آخر جزء ٣٠ منه ، ولعله أفرزه بعض العلماء منه ليعم نفعه — أبو الوفاء .

(٢) وكذلك بعض أجزائه موجودة ببعض مكاتب الآستانة .

أيضاً شرح كتاب النفقات للخصاف ، وشرح أدب القاضي للخصاف ذكرهما الصدر الشهيد في شرحي الكتابين ، وله أيضاً أشراط الساعة ، والفوائد الفقهية ، وكتاب الحيض ، وذكر هذه الكتب الثلاثة صاحب كشف الظنون .

هذا وإن أكثر مافي ترجمة هذا الإمام الجليل هو بقلم العلامة المحقق المدقق الفقيه الكبير والمحدث الشهير مولانا الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله ورضي عنه رضا الأبرار المحسنين . والحمد لله أولا وآخراً كثيراً ، وصلاته على نبيه الكريم بكرة وأصيلا .

ربيع الأول سنة ١٣٧٢

أبو الوفا الأفغاني

رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية

بجلال كوجه بحيدر آباد الدكن (الهند)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام الأجلّ الزّاهد شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبى سهل السرخسى إملاء فى يوم السبت سلخ شوال سنة تسع وسبعين وأربعمائة فى زاوية من حصار أوزجند :

الحمد لله الحميد المجيد ، المبدئ المعيد ، الفعال لما يريد ، ذى البطش الشديد ، والأمر الحميد ، والحكم الرشيد ، والوعد والوعيد .

نحمده على ما أكرمنا به من ميراث النبوة ، ونشكره على ما هدانا إليه بما هو أصل فى الدين والمروة ، وهو العلم الذى هو أنفس الأعلاق[1] ، وأجل مكتسب فى الآفاق . فهو أعز عند الكريم من الكبريت الأحمر ، والزمرد الأخضر ، ونثارة الدر والعنبر ، ونفيس الياقوت والجوهر ، من جمعه فقد جمع العز والشرف ، ومن عدمه فقد عدم مجامع الخير واللطف ، يقوى الضعيف ، ويزيد عز الشريف ، يرفع الخامل الحقير ، ويموِّل العائل الفقير ، به يطلب رضا الرحمن ، وتستفتح أبواب الجنان ، وينال العز فى الدين والدنيا ، والمحمدة فى البدء والعقبى ؛ لأجله بعث الله النبيين ، وختمهم بسيد المرسلين ، وإمام المتقين : محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين .

وبعد فإن من أفضل الأمور ، وأشرفها عند الجمهور ، بعد معرفة أصل الدين ، الاقتداء بالأئمة المتقدمين ، فى بذل المجهود لمعرفة الأحكام ، فبها يتأتى الفصل بين الحلال والحرام ، وقد سمى الله تعالى ذلك فى محكم تنزيله الخير الكثير فقال : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » فسر ابنُ عباس رضى الله عنهما وغيرُه الحكمة بعلم الفقه ، وهو المراد بقوله عز وجل : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » أى ببيان الفقه ومحاسن الشريعة ، فقال صلى الله عليه وسلم برواية ابن عباس رضى الله عنهما : « من يرد الله به خيراً يفقِّهه فى الدين » وقال عليه السلام : « خيارُكم فى الجاهلية خيارُكم فى الإسلام إذا تفقهوا[2] » وإلى ذلك دعا الله الصحابة الذين هم

---

(١) العلق : النفيس من كل شىء . كذا بهامش العثمانية .
(٢) وفى العثمانية والهندية : إذا فقهوا .

أعلام الدين ، وقدوة المتأخرين فقال : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » وفى حديث أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم : « ما عُبد اللهُ بشىء أفضلَ من الفقه فى الدين ، ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد » وقال صلى الله عليه وسلم « قليل من الفقه خير من كثير من العمل[(١)] » .

غير أن تمام الفقه لا يكون إلا باجتماع ثلاثة أشياء : العلم بالمشروعات ، والإتقان فى معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الأصول بفروعها ، ثم العمل بذلك . فتمام المقصود لا يكون إلا بعد العمل بالعلم ، ومن كان حافظاً للمشروعات من غير إتقان فى المعرفة فهو من جملة الرواة ، وبعد الإتقان إذا لم يكن عاملاً بما يعلم فهو فقيه من وجه دون وجه ، فأما إذا كان عاملاً بما يعلم فهو الفقيه المطلق الذى أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « هو أشد على الشيطان من ألف عابد » وهو صفة المتقدمين من أئمتنا : أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رضى الله عنهم ، ولا يخفى ذلك على من يتأمل فى أقوالهم وأحوالهم عن إنصاف . فذلك الذى دعانى إلى إملاء شرح فى الكتب التى صنفها محمد بن الحسن رحمه الله ، بآكد إشارة وأسهل عبارة . ولما انتهى المقصود من ذلك رأيت من الصواب أن أبين للمقتبسين أصول ما بنيت عليها شرح الكتب ، ليكون الوقوف على الأصول معيناً لهم على فهم ما هو الحقيقة فى الفروع ، ومرشداً لهم إلى ما وقع الإخلال به فى بيان الفروع . فالأصول معدودة ، والحوادث ممدودة ، والمجموعات فى هذا الباب كثيرة للمتقدمين والمتأخرين ، وأنا فيما قصدته بهم من المقتدين ، رجاء أن أكون من الأشباه[(٢)] لخير الأمور الاتباع ، وشرها[(٣)] الابتداع[(٤)] .

---

(١) وفى العثمانية : خير من كثير العمل .

(٢) كذا فى الأصول الثلاثة والظاهر أنه الأشياع يدل عليه السجع . أبو الوفاء .

(٣) وفى العثمانية : وشر الأمور .

(٤) كذا فى الأصل والهندية ، وفى العثمانية هنا زيادة : وسميته بلوغ السول فى علم الأصول . وقال المصنف فى شرح السير الكبير : كما شرحته فى تمهيد الفصول فى علم الأصول . فهذا — كما ترى — يرشدك أن اسمه التمهيد دون البلوغ ، والله أعلم . أبو الوفاء

وما توفيق إلا بالله عليه أتـكل ، وإليه أبتهل[١] ، وبه أعتصم ، وله أستسلم ، وبحوله أعتضد ، وإياه أعتمد ، فمن اعتصم به فاز بالخيرات سهمه ، ولاح فى الصعود نجمه .

فأحق مايبدأ به[٢] فى البيان الأمر والنهى ؛ لأن معظم الابتلاء بهما ، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ، ويتميز الحلال من الحرام .

باب الأمر

قال رضى الله عنه : اعلم أن الأمر أحد أقسام الـكلام بمنزلة الخبر والاستخبار ، وهو عند أهل اللسان قول المرء لغيره افعل ، ولـكن الفقهاء قالوا هذه الـكلمة إذا خاطب المرء بها من هو مثله أو دونه فهو أمر ، وإذا خاطب بها من هو فوقه لا يكون أمراً ، لأن الأمر يتعلق بالمأمور . فإن[٣] كان المخاطب ممن يجوز أن يكون مأمور المخاطب كان أمراً ، وإن كان ممن لا يجوز أن يكون مأموره لا يكون أمراً ، كقول الداعى : اللهم اغفرلى وارحمنى ، يكون سؤالاً ودعاءً لا أمراً . ثم المراد بالأمر يعرف بهذه الصيغة[٤] فقط ولا يعرف حقيقة الأمر بدون هذه الصيغة فى قول الجمهور من الفقهاء .

وقال بعض أصحاب مالك والشافعى يعرف حقيقة المراد بالأمر بدون هذه الصيغة . وعلى هذا يبتنى الخلاف فى أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها موجبة أم لا ؟ واحتجوا فى ذلك بقوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمرِه » : أى عن سَمْتِه وطريقته فى أفعاله ، وقال تعالى : « وما أمْرُ فرعون برشيد » والمراد فعله وطريقته ، وقال تعالى : « وأمرهم شُورَى بينهم » : أى أفعالهم ، وقال تعالى : « وتنازعتم فى الأمر » : أى فيما تقدمون عليه من الفعل ، وقال تعالى : « قل إن الأمر كلَّه لله »

---

(١) أبتهل إلى الله : أى أتضرع . كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى الهندية : نبدأ به .

(٣) وفى العثمانية : فإذا كان .

(٤) ولا يقال بأن الوجوب يثبت بصيغة الإخبار كقوله تعالى « يرضعن أولادهن » وقوله « يتربصن بأنفسهن » لأنا نقول بالإخبار يثبت وجود الاستحقاق ، واستحقاق الوجود لا يثبت الوجود إلا بالوجوب ، فدل الإخبار على الأمر بهذه الرابطة . كذا بهامش العثمانية .

المراد الشأن والفعل ، والعرب تقول : أمر فلان سديد مستقيم : أى حاله وأفعاله ، وإذا ثبت أن الأمر يعبر به عن الفعل كان حقيقة فيه ، يوضحه أن العرب تفرق بين جمع الأمر الذى هو القول فقالوا فيه : أوامر ، والأمر الذى هو الفعل فقالوا فى جمعه : أمور ، ففى[١] التفريق بين الجمعين دلالة على أن كل واحد منه حقيقة ، ومن يقول إن استعمال الأمر فى الفعل بطريق المجاز والاتساع ، فلابد له من بيان الوجه الذى اتسع فيه لأجله[٢] ، لأن الاتساع والمجاز لايكون إلا بطريق معلوم يستعار اللفظ بذلك الطريق لغير حقيقته مجازاً . وفى قوله صلى الله عليه وسلم : « خذوا عنى مناسككم » و« صلوا كما رأيتمونى أصلى » تنصيص على وجوب اتباعه فى أفعاله .

وحجتنا فى ذلك أن المراد بالأمر من أعظم المقاصد[٣] فلابد من أن يكون له لفظ موضوع هو حقيقة يعرف به اعتباراً بسائر المقاصد من الماضى والمستقبل والحال ، وهذا لأن العبارات لاتقصر عن المقاصد ، ولا يتحقق انتفاء القصور إلا بعد أن يكون لكل مقصود عبارة هو مخصوص بها ، ثم قد تستعمل تلك العبارة لغيره مجازاً بمنزلة أسماء الأعيان ؛ فكل عين مختص[٤] باسم هو موضوع له وقد يستعمل فى غيره مجازاً نحو أسد فهو فى الحقيقة اسم لعين وإن كان يستعمل فى غيره مجازاً ، يوضحه أن قولنا أمر مصدر والمصادر لابد أن توجد عن فعل أو يوجد عنها فعل[٥] على حسب اختلاف أهل اللسان فى ذلك ، ثم لا تجد أحداً من أهل اللسان يسمى الفاعل للشىء آمراً ، ألا ترى أنهم لا يقولون للآكل والشارب آمراً ، فبهذا تبين أن اسم الأمر لا يتناول الفعل حقيقة ، ولا يقال الأمر اسم عام يدخل تحته المشتق وغيره ؛ لأن الأمر مشتق فى الأصل ، فإنه يقال : أمر يأمر أمراً فهو آمر ، وما كان مشتقاً فى الأصل لا يقال إنه يتناول المشتق وغيره حقيقة ، وإنما يقال ذلك فيما هو غير مشتق فى الأصل

---

(١) وفى العثمانيه والهندية : وفى .

(٢) وفى العثمانية والهندية . الاسم لأجله .

(٣) لأن الإنسان خلق للابتلاء والابتلاء إنما يتحقق بالأمر – هامش الهندية .

(٤) وفى الهندية : يختص .

(٥) وفى العثمانية والهندية : تؤخذ عن فعل أو يؤخذ عنها فعل .

كاللسان[1] ونحوه ، وفى قول القائل : رأيت فلانا يأمر بكذا ويفعل بخلافه دليل ظاهر على أن الفعل غير الأمر حقيقة .

فأما ما تلوا من الآيات فنحن لا ننكر استعمال الأمر فى غير ما هو حقيقة فيه ؛ لأن ذلك فى القرآن على وجوه : منها القضاء قال الله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض » وقال تعالى « ألاَ له الخلق والأمر » ومنها الدين قال الله تعالى : «حتى جاء الحق وظهر أمر الله » ومنها القول قال الله تعالى : « يتنازعون بينهم أمرهم » ومنها الوحى قال الله تعالى : « يتنزل الأمر بينهن » ومنها القيامة قال تعالى : « أتى أمر الله » ومنها العذاب قال الله تعالى : « فما أغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شىء لما جاء أمر ربك وما زادوهم غير تَتْبِيب » ومنها الذنب قال الله تعالى : « فذاقت وبال أمْرِها » فإما أن نقول : كل ذلك يرجع إلى شىء واحد وهو أن تمام ذلك كله بالله تعالى كما قال تعالى : « قل إن الأمر كلّه لله » ثم فهمنا ذلك بما هو صيغة الأمر حقيقة فقال : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » وكما قال تعالى : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » أو نقول ما كان حقيقة لشىء لا يجوز نفيه عنه بحال ، وما كان مستعملاً بطريق المجاز لشىء يجوز نفيه عنه كاسم الأب فهو حقيقة للأب الأدنى فلا يجوز نفيه عنه ، ومجاز للجد فيجوز نفيه عنه بإثبات غيره ، ثم يجوز نفى هذه العبارة عن الفعل وغيره مما[2] لا يوجد فيه هذه الصيغة ، فإن الإنسان إذا قال ما أمرت اليوم بشىء كان صادقاً وإن كان قد فعل أفعالاً ، فعرفنا أن الاستعمال فيه مجاز ، وطريق هذا المجاز أنهم فى قولهم : أمر فلان سديد مستقيم أجروا اسم المصدر على المفعول به كقولهم : هذا الدرهم ضرب الأمير ، وهذا الثوب نسج اليمن ، وأيد ما قلنا ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه فى الصلاة خلع الناس نعالهم ، فلما فرغ قال عليه السلام : « ما حملكم على ما صنعتم ؟ » ولو كان فعله يوجب الاتباع مطلقاً لم يكن لهذا السؤال منه معنى . ولما واصل صلى الله عليه وسلم واصل أصحابه فأنكر عليهم وقال : « إنى لست

(١) أى لفظ اللسان فإنه غير مشتق ويتناول العضو الذى يحصل به النطق ويتناول الكلام ، يقال لسان العرب ولسان الفرس ، وأما ما كان مشتقاً فى الأصل فلا يتناول المشتق وغيره لأنهما يختلفان فلا يتناولهما لفظ واحد أما إذا لم يكن مشتقاً يتناول المشتق وغيره — هامش العثمانية والهندية.

(٢) وفى الهندية : ممن وكذا فى الأصل

كأحدكم ، إنى أبيت يطعمنى ربى ويسقينى » وفى استعمال صيغة الأمر فى قوله : « خذوا عنى مناسككم » و « صلوا كما رأيتمونى أصلى » بيان أن نفس الفعل لا يوجب الاتباع لا محالة فقد كانوا مشاهدين لذلك ، ولو ثبت به وجوب الاتباع خلا هذا اللفظ عن فائدة وذلك لا يجوز اعتقاده فى كلام صاحب الشرع فيما يرجع إلى إحكام البيان[١].

فصل فى بيان موجب الأمر الذى يذكر فى مقدمة هذا الفصل

اعلم أن صيغة الأمر تستعمل على سبعة أوجه : على الإلزام كما قال الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » وقال تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وعلى الندب كقوله تعالى : « وافعلوا الخير » وقوله تعالى : « وأحسنوا » وعلى الإباحة كقوله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عليكم » وعلى الإرشاد إلى ما هو الأوثق كقوله تعالى : وأشهدوا إذا تبايعتم » وعلى التقريع كقوله تعالى : « فأتوا بسورة من مثله » وعلى التوبيخ كقوله تعالى : « واسْتَفْزِزْ مَنْ استطعت منهم بصوتك[٢] » وعلى السؤال كقوله تعالى : « ربنا تقبل منا » .

ولا خلاف أن السؤال والتوبيخ والتقريع لا يتناوله اسم الأمر وإن كان فى صورة الأمر ، ولا خلاف أن اسم الأمر يتناول ما هو للإلزام حقيقة ، ويختلفون فيما هو للإباحة أو الإرشاد أو الندب[٣] فذكر الكرخى والجصاص رحمهما الله أن هذا لا يسمى أمراً حقيقة وإن كان الاسم يتناوله مجازاً ، واختلف فيه أصحاب الشافعى فمنهم من يقول : اسم الأمر[٤] يتناول ذلك كله حقيقة ، ومنهم من يقول : ما كان للندب يتناوله اسم الأمر حقيقة لأنه يثاب على فعله ونَيْل الثواب يكون بالطاعة والطاعة فى الائتمار بالأمر ، وهذا ليس بقوى فإن نيل الثواب بفعل النوافل من الصوم

---

(١) وفى الهندية : إلى بيان الأحكام .

(٢) استفزه : أى أزعجه وحركه — هامش الهندية .

(٣) الندب فى اللغة عبارة عن : الدعاء ، وفى الشريعة : عبارة عما يثاب على إتيانه ولا يعاقب بتركه — هامش الهندية .

(٤) وفى العثمانية : إن اسم الأمر .

والصلاة لأنه عمل بخلاف هوى النفس الأمارة بالسوء على قصد ابتغاء مرضاة الله تعالى كما قال تعالى : « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى » وليس من ضرورة هذا كون العمل مأموراً به . والفريق الثانى يقولون : ما يفيد الإباحة والندب فموجبه بعض موجب ما هو الإيجاب لأن بالإيجاب هذا وزيادة ، فيكون هذا قاصراً لا مغايراً ، والمجاز ما جاوز أصله وتعداه . وبهذا يتبين أن الاسم فيه حقيقة ، وهذا ضعيف أيضاً ؛ فإن موجب الأمر حقيقة الإيجاب وقطع التخيير ، لأن ذلك من ضرورة الإيجاب وبالإباحة والندب لا ينقطع التخيير . عرفنا أن موجبه غير موجب الأمر حقيقة وإنما يتناوله اسم الأمر مجازاً . والدليل عليه أن العرب تسمى تارك الأمر عاصياً وبه ورد الكتاب قال الله تعالى : « أفعصيت أمرى ؟ » وقال القائل :

أمرتك أمراً جازماً فعصيتنى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

وقال دُريد بن الصِّمة :

أمرتهم أمرى بمنعرج اللِّوَى فلم يستبينوا الرشد إلا ضحى الغد

فلما عصونى كنت فيهم وقد أرى غوايتهم فى أننى[1] غير مهتدى

وتارك المباح والمندوب إليه لا يكون عاصياً ، فعرفنا أن الاسم لا يتناوله حقيقة ، ثم حد الحقيقة فى الأسامى ما لا يجوز نفيه عما هو حقيقة فيه ، ورأينا أن الإنسان لو قال : ما أمرنى الله بصوم ستة من شوال كان صادقاً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصوم رمضان كان كاذباً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصلاة الضحى كان صادقاً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصلاة الظهر كان كاذباً . فى تجويز نفى صيغة الأمر عن المندوب دليل ظاهر على أن الاسم يتناوله مجازاً لا حقيقة .

فأما الكلام فى موجب الأمر ، فالمذهب عند جمهور الفقهاء أن موجب مطلقه الإلزامُ إلا بدليل . وزعم ابن سريج من أصحاب الشافعى أن موجبه الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وادعى أن هذا مذهب الشافعى ، فقد ذكر فى أحكام القرآن فى قوله : « فانكِحُوا ما طابَ لكم مِنَ النِّسَاءِ » أنه يحتمل أمرين . وأنكر هذا أكثر أصحابه وقالوا مراده أنه يحتمل أن يكون بخلاف الإطلاق ، وهكذا قال فى العموم إنه يحتمل الخصوص بأن يرد دليل يخصه وإن كان الظاهر عنده العموم ،

(١) وفى الهندية : وإننى .

وزعموا أنه جزم على أن الأمر للوجوب فى سائر كتبه . وقال بعض أصحاب مالك : إن موجب مطلقه الإباحة ، وقال بعضهم : موجبه الندب . أما الواقفون فيقولون قد صح استعمال هذه الصيغة لمعان مختلفة كما بينا فلا يتعين شيء منها إلا بدليل لتحقق المعارضة فى الاحتمال ، وهذا فاسد جدا فإن الصحابة امتثلوا أمر رسول الله صلى اللهُ عليه وسلم كما سمعوا منه صيغة الأمر من غير أن اشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل ، ولولم يكن موجب هذه الصيغة معلوماً بها لاشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل ، ولا يقال إنما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الأحوال لا بصيغة الأمر لأن من كان غائباً منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الأمر حسب ما اشتغل به من كان حاضراً ، ومشاهدة الحال لا توجد فى حق من كان غائباً ، وحين دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم أبى بن كعب رضى الله عنه فأخر المجىء لكونه فى الصلاة فقال له : أما سمعت الله يقول « استجيبوا لله وللرسول » فاستدل عليه بصيغة الأمر فقط ، وعُرْفُ الناس كلهم دليل على ما قلنا ، فإن من أمر من تلزمه طاعته بهذه الصيغة فامتنع كان ملاماً معاتباً ، ولو كان المقصود لا يصير معلوماً بها للاحتمال لم يكن معاتباً . ثم كما أن العبارات لا تقصر عن المعانى فكذلك كل عبارة تكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض ، وصيغة الأمر أحد تصاريف الكلام ، فلا بد من أن يكون لمعنى خاص فى أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض مغير له بمنزلة دليل الخصوص فى العام . ومن يقول بأن موجب مطلق الأمر الوقف لا يجد بدا من أن يقول موجب مطلق النهى الوقف أيضاً للاحتمال ، فيكون هذا قولاً باتحاد موجبهما وهو باطل ، وفى القول بأن موجب الأمر الوقف إبطال حقائق الأشياء ولا وجه[1] للمصير إليه ، والاحتمال الذى ذكروه نعتبره فى أن لا نجعله محكماً بمجرد الصيغة لا فى أن لا يثبت موجبه أصلا ، ألا ترى أن من يقول لغيره : إن شئت فافعل كذا[2] وإن شئت فافعل كذا كان موجب كلامه التخيير عند العقلاء ، واحتمال غيره وهو الزجر قائم كما قال الله تعالى : « فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُر » .

---

(١) وفى الهندية : فلا وجه .

(٢) أى الأوامر الواردة من العباد — هامش العثمانية .

وأما الذين قالوا موجبه الإباحة اعتبروا الاحتمال لـكنهم قالوا من ضرورة الأمر ثبوت صفة الحسن للمأمور به ، فإن الحـكيم لا يأمر بالقبيح فيثبت بمطلقه ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو التمـكين من الإقدام عليه والإباحة ، وهذا فاسد أيضاً ، فصفة الحسن بمجرده تثبت بالإذن والإباحة ، وهذه الصيغة موضوعة لمعنى خاص ، فلابد أن تثبت بمطلقها حسناً[١] بصفة ، ويعتبر الأمر بالنهى ، فكما أن مطلق النهى يوجب قبح المنهى عنه على وجه يجب الانتهاء عنه فـكذلك مطلق الأمر يقتضى حسن المأمور به على وجه يجب الائتمار .

والذين قالوا بالندب ذهبوا إلى أن الأمر لطلب المأمور به من المخاطب وذلك يرجح جانب الإقدام عليه ضرورة . وهذا الترجيح قد يكون بالإلزام وقد يكون بالندب فيثبت أقل الأمرين لأنه المتيقن به حتى يقوم الدليل على الزيادة ، وهذا ضعيف فإن الأمر لما كان لطلب المأمور به اقتضى مطلقه الـكامل من الطلب ، إذ لا قصور[٢] فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم ، فإنه مفترض الطاعة بملك الإلزام .

ثم إما أن يكون الأمر حقيقة فى الإيجاب خاصة فعند الإطلاق يحمل على حقيقة ، أو يكون حقيقة فى الإيجاب والندب جميعاً فيثبت بمطلقه الإيجاب لتضمنه الندب والزيادة ، لا يجوز أن يقال : هو للندب حقيقة وللإيجاب مجازاً ؛ لأن هذا يؤدى إلى تصويب قول من قال : إن الله لم يأمر بالإيمان ولا بالصلاة ، وبطلان هذا لا يخفى على ذى لب . وما قالوا يبطل بلفظ العام فإنه يتناول الثلاثة فما فوق ذلك ، ثم عند الإطلاق لايحمل على المتيقن وهو الأقل وإنما يحمل على الجنس لتـكثير الفائدة به . وكذا[٣] صيغة الأمر ، ولو لم يكن فى القول بما قالوا إلا ترك الأخذ بالاحتياط لـكان ذلك كافياً فى وجوب المصير إلى ما قلنا ، فإن المندوب بفعله يستحق الثواب ولا يستحق بتركه العقاب ، والواجب يستحق بفعله الثواب ويستحق بتركه العقاب ، فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب[٤] وفيه معنى الاحتياط من كل وجه ، أولى .

---

(١) أى الحسن الزائد على أصل الحسن الثابت بالإذن والإباحة كذا بهامش العثمانية .
(٢) وفى الهندية : لأنه لا قصور .
(٣) وفى العثمانية : فـكذلك .
(٤) وفى العثمانية : فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب فيه معنى الاحتياط من كل وجه .

ثم الدليل على صحة قولنا من الكتاب قوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخِيَرَةُ من أمرهم » فني نفى التخيير بيان أن موجب الأمر الإلزام ، ثم قال تعالى : « ومن يعص الله ورسوله » ولا يكون عاصياً بترك الامتثال إلا أن يكون موجبه الإلزام ، وقال : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » : أى أن تسجد ، فقد ذمه على الامتناع من الامتثال والذم بترك الواجب ، وقال تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة » وخوف العقوبة فى ترك الواجب ، ولا معنى لقول من يقول ترك الائتمار لا يكون خلافاً فإن المأمور فى الصوم هو الإمساك ولا شك فى أن ترك الائتمار بالفطر من غير عذر يكون خلافاً فيما هو المأمور به .

ثم الأمر يطلب المأمور بآكد الوجوه ؛ يشهد به الكتاب والإجماع والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى : « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » فإضافة الوجود[١] والقيام إلى الأمر ظاهره يدل على أن الإيجاد[٢] يتصل بالأمر ، وكذلك قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » فالمراد[٣] حقيقة هذه الكلمة عندنا لا أن يكون مجازاً عن التكوين[٤] كما زعم بعضهم[٥] فإنا نستدل به على أن كلام الله غير محدث ولا مخلوق ، لأنه سابق على المحدثات أجمع ، وحرف الفاء للتعقيب .

فبهذا يتبين أن هذه الصيغة لطلب المأمور بآكد الوجوه ، والإجماع دليل عليه ، فإن من أراد أن يطلب عملا من غيره لا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مقصوده سوى قوله افعل ، وبهذا يثبت[٦] أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى خاصة كما أن اللفظ الماضى موضوع للمضى ، والمستقبل للاستقبال ، وكذلك الحال . ثم سائر المعانى التى وضعت

---

(١) أى وجوده بالأمر فيكون الأمر سبباً لوجوده وإلا يقبح ذكره هامش العثمانية والهندية .

(٢) وفى الهندية : الإيجاب .

(٣) المتكلمون لا يقولون الله طالب ، والفقهاء يقولون ويعنون به الدعوة — هامش العثمانية .

(٤) قال الإمام أبو منصور عبارة الأمر وهو قوله « كن » عبارة عن سرعة الإيجاد ، وعند عامة الفقهاء المراد حقيقة هذه الكلمة ، فإن الله تعالى أجرى سنته فى الإيجاد بعبارة الأمر من غير تشبيه ولا تعطيل — هامش العثمانية .

(٥) هو إمام الهدى أبو منصور الماتريدى ، وهو يقول إن كلمة « كن » مجاز عن التكوين لأنه قادر بغير واسطة — هامش الهندية .

(٦) وفى الهندية : ثبت .

الألفاظ لها كانت لازمة لمطلقها إلا أن يقوم الدليل بخلافه ، فكذلك[١] معنى طلب المأمور بهذه الصيغة ، ولأن قولنا أمر فعل متعد لازمه ائتمر والمتعدى لا يتحقق بدون اللازم ، فهذا يقتضى أن لا يكون أمراً بدون الائتمار ، كما لا يكون كسراً بدون الانكسار ، وحقيقة الائتمار بوجود المأمور به إلا أن الوجود لو اتصل بالأمر ولا صنع للمخاطب فيه سقط التكليف ، وهذا لا وجه له ؛ لأن فى الائتمار للمخاطب ضرب اختيار بقدر ما ينتفى به الجبر ويستحق الثواب بالإقدام على الائتمار ، وذلك لا يتحقق إذا اتصل الوجود بصيغة الأمر ، فلم تثبت حقيقة الوجود بهذه الصيغة تحرزاً عن القول بالجبر ، فأثبتنا به آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الإلزام ؛ ألا ترى أن بمطلق النهى يثبت آكد ما يكون من طلب الإعدام وهو وجوب الانتهاء ، ولا يثبت الانعدام بمطلق النهى ، وكذلك بالأمر ، لأن إحدى الصيغتين لطلب الإيجاد والأخرى لطلب الإعدام .

ومن فروع هذا الفصل الأمر بعد الحظر ، فالصحيح عندنا أن مطلقه للإيجاب أيضاً لما قررنا أن الإلزام مقتضى هذه الصيغة عند الإمكان إلا أن يقوم دليل مانع . وبعض أصحاب الشافعى يقولون : مقتضاه الإباحة لأنه لإزالة الحظر ومن ضرورته الإباحة فقط فكأن الآمر قال : كنت منعتك عن هذا[٢] فرفعت ذلك المنع وأذنت لك فيه . فاستدلوا على هذا بقوله تعالى : « فإذا قُضِيت الصلاةُ فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله » وبقوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » ولكنا نقول : إباحة الاصطياد للحلال بقوله : « أحل لكم الطيبات » الآية لا بصيغة الأمر مقصوداً به ، وكذلك إباحة البيع بعد الفراغ من الجمعة بقوله : « وأحل الله البيع » لا بصيغة الأمر ، ثم صيغة الأمر ليست لإزالة الحظر ولا لرفع المنع ، بل لطلب المأمور به ، وارتفاع الحظر وزوال المنع من ضرورة هذا الطلب فإنما يعمل مطلق اللفظ فيما يكون موضوعاً له حقيقة .

---

(١) وفى العثمانية : وكذلك

(٢) وفى الهندية : عن كذا .

فصل فى بيان مقتضى مطلق الأمر فى حكم التكرار

الصحيح من مذهب علمائنا أن صيغة الأمر لاتوجب التكرار ولا تحتمله ، ولكن الأمر بالفعل يقتضى أدنى ما يكون من جنسه على احتمال الكل ولا يكون موجباً[١] للكل إلا بدليل . وقال بعض مشايخنا هذا إذا لم يكن معلقاً بشرط[٢] ولا مقيداً بوصف فإن كان فمقتضاه التكرار بتكرر ما قيد به .

وقال الشافعى مطلقه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والعدد أيضاً إذا اقترن به دليل . وقال بعضهم مطلقه يوجب التكرار إلا أن يقوم دليل يمنع منه ، ويحكى هذا عن المزنى ، واحتج صاحب هذا المذهب بحديث أقرع بن حابس رضى الله عنه حيث سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحج أفى كل عام أم مرة ؟ فقال : « بل مرة ولو قلت فى كل عام لوجبت ولو وجبت ماقمتم بها » فلو لم تكن صيغة الأمر فى قوله حجوا محتملاً للتكرار أو موجباً له لما أشكل عليه ذلك فقد كان من أهل اللسان ولكان ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ ، فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج فى الاكتفاء بمرة واحدة عرفنا أن موجب هذه الصيغة التكرار .

ثم المرة من التكرار بمنزلة الخاص من العام وموجب العام العموم حتى يقوم دليل الخصوص . وبيان هذا أن قول القائل افعل طلب الفعل بما هو مختصر من المصدر الذى هو نسبة[٣] الاسم وهو الفعل ، وحكم المختصر ماهو حكم المطول ، والاسم يوجب إطلاقه العموم حتى يقوم دليل الخصوص فكذلك الفعل ؛ لأن للفعل كلا وبعضاً كما للمفعول ، فمطلقه يوجب الكل ويحتمله ، ثم الكل لايتحقق إلا بالتكرار . واعتبروا الأمر بالنهى فكما أن النهى يوجب إعدام المنهى عنه عاما فكذلك الأمر يوجب إيجاده تماماً حتى يقوم دليل الخصوص وذلك يوجب التكرار لامحالة .

---

(١) أى لا يكون التكرار موجباً للامر بطريق الحقيقة — هامش العثمانية .

(٢) نحو قوله : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وقوله « إذا قمتم إلى الصلاة » الآية — هامش العثمانية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : يشبه .

وأما الشافعى رحمه الله فاحتج بنحو هذا أيضاً ولـكن على وجه يتبين به الفرق بين الأمر والنهى ويثبت به الاحتمال دون الإيجاب ، وذلك أن قوله افعل يقتضى مصدراً على سبيل التنكير أى افعل فعلا . بيانه فى قوله طلق : أى طلق طلاقاً ، وإنما أثبتناه على سبيل التنكير لأن ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة إلى تصحيح الـكلام وبالمنكر يحصل هذا المقصود فيكون الثابت بمقتضى هذه الصيغة ماهو نكرة فى الإثبات والنكرة فى الإثبات تخص كقوله تعالى : « فتحرير رقبة » ولـكن احتمال التكرار والعدد فيه لايشكل ؛ لأن ذلك المنكر متعدد فى نفسه . ألا ترى أنه يستقيم أن يقرن به على وجه التفسير ، وتقول طلقها اثنتين أو مرتين أو ثلاثاً ويكون ذلك نصباً على التفسير ، ولو لم يكن اللفظ محتملاً له لم يستقم تفسيره به بخلاف النهى فصيغة النهى عن الفعل تقتضى أيضاً مصدراً على سبيل التنكير أى لاتفعل فعلا ولـكن النكرة فى النفى تعم . قال الله تعالى « ولا تطع منهم آثما أو كفورا » ومن قال لغيره لاتتصدق من مالى يتناول النهى كل درهم من ماله ، بخلاف قوله تصدق من مالى فإنه لايتناول الأمر[1] إلا الأقل على احتمال أن يكون مراده كل ماله ، ولهذا قال إن مطلق الصيغة لاتوجب التكرار لأن ثبوت المصدر فيه بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى ، يوضحه أن هذه الصيغة أحد أقسام الكلام فتعتبر بسائر الأقسام . وقول القائل : دخل فلان الدار إخبار عن دخوله على احتمال أن يكون دخل مرة أو مرتين أو مراراً ، فـكذلك قوله ادخل يكون طلب الدخول منه على احتمال أن يكون المراد مرة أو مراراً ، ثم الموجب ما هو المتيقن به دون المحتمل .

وأما الذين قالوا فى المعلق بالشرط أو المقيد بالوصف إنه يتـكرر بتـكرر الشرط والوصف ، استدلوا بالعبادات التى أمر الشرع بها مقيداً بوقت أو مال[2] وبالعقوبات التى أمر الشرع بإقامتها مقيداً بوصف[3] أن ذلك يتـكرر بتـكرر ما قيد به . قال رضى الله عنه : والصحيح عندى أن هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله ؛ فإن من قال لامرأته إذا دخلت الدار فأنت طالق لم تطلق بهذا اللفظ إلا مرة وإن تـكرر منها الدخول

---

(١) لفظة الأمر ساقطة من الهندية والعثمانية .

(٢) نحو قوله « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » كذا بهامش العثمانية .

(٣) نحو قوله « الزانية والزانى » هامش العثمانية .

ولم تطلق إلا واحدة وإن نوى أكثر من ذلك ، وهذا لان المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمنجز ، وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند التنجيز فكذلك عند التعليق بالشرط إذا وجد الشرط ، وإنما يحكى هذا الكلام عن الشافعى رحمه الله فإنه أوجب التيمم لكل صلاة واستدل عليه بقوله تعالى : « إذا قمتم إلى الصلاة » إلى قوله « فتيمموا » وقال ظاهر هذا الشرط يوجب الطهارة عند القيام إلى كل صلاة غير أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى صلوات بوضوء واحد ترك هذا فى الطهارة بالماء لقيام الدليل فبقى حكم التيمم على ما اقتضاه أصل الكلام . وهذا سهو ؛ فالمراد بقوله : « إذا قمتم إلى الصلاة » : أى وأنتم محدثون ، عليه اتفق أهل التفسير ، وباعتبار إضمار هذا السبب يستوى حكم الطهارة بالماء والتيمم ، وهذا هو الجواب عما يستدلون به من العبادات والعقوبات ، فإن تكررها ليس بصيغة مطلق الأمر ولا بتكرر الشرط بل بتجدد السبب الذى جعله الشرع سبباً موجباً له ؛ فى قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » أمر بالأداء وبيان للسبب الموجب وهو دلوك الشمس ، فقد جعل الشرع ذلك الوقت سبباً موجباً للصلاة إظهاراً لفضيلة ذلك الوقت بمنزلة قول القائل : أدّ الثمن للشراء والنفقة للنكاح يفهم منه الأمر بالأداء والإشارة إلى السبب الموجب لما طولب بأدائه . ولما[1] أشكل على الأقرع بن حابس رضى الله عنه حكم الحج حتى سأل فقد كان من المحتمل أن يكون وقت الحج هو السبب الموجب له بجعل الشرع إياه لذلك بمنزلة الصوم والصلاة ، ومن المحتمل أن يكون السبب ما هو غير متكرر وهو البيت والوقت شرط الأداء والنبى عليه السلام بين له بقوله : «بل مرة» ، أن السبب هو البيت[2] وفى قوله عليه السلام «ولو[3] قلت فى كل عام لوجبت» دليل على أن مطلق الأمر لا يوجب التكرار ؛ لأنه لو كان موجباً له كان الوجوب فى كل عام بصيغة الأمر لا بهذا القول منه ، وقد نص على أنها كانت تجب بقوله لو قلت فى كل عام . . .

ثم الحجة لنا فى أن هذه الصيغة لا توجب التكرار ولا تحتمله أن قوله افعل

---

(١) وفى العثمانية : ولهذا أشكل .

(٢) أى بيت الله هو سبب لوجوب أداء الحج .

(٣) وفى الأصل والهندية فلو وفى العثمانية ولو .

لطلب فعل معلوم بحركات توجد منه وتنقضى ، وتلك الحركات لا تبقى ولا يتصور عودها إنما المتصور[١] تجدد مثلها ، ولهذا يسمى تكراراً مجازاً من غير أن يشكل على أحد أن الثانى غير الأول . وبهذا تبين أنه ليس فى هذه الصيغة احتمال العدد ولا احتمال التكرار ، ألا ترى أن من يقول لغيره اشترلى عبداً لا يتناول هذا أكثر من عبد واحد ، ولا يحتمل الشراء مرة بعد مرة أيضاً ؟ وكذلك قوله زوجنى امرأة لا يحتمل إلا امرأة واحدة ، ولا يحتمل تزويجاً بعد تزويج إلا أن مابه يتم فعله عند الحركات التى توجد منه[٢] له كل وبعض فيثبت بالصيغة اليقين الذى هو الأقل للتيقن به ، ويحتمل الكل حتى إذا نواه عملت نيته فيه ، وليس فيه احتمال العدد أصلا فلا تعمل نيته فى العدد ، وعلى هذا قلنا إذا قال لامرأته طلقى نفسك أو لأجنبى طلقها إنه يتناول الواحد إلا أن ينوى الثلاث فتعمل نيته ؛ لأن ذلك كل فيما يتم به فعل الطلاق ، ولو نوى ثنتين لم تعمل نيته لأنه مجرد نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة فتكون نيته الثنتين فى حقها نية كل الطلاق ، وكذلك لو قال لعبده تزوج يتناول امرأة واحدة إلا أن ينوى ثنتين فتعمل نيته لأنه كل النكاح فى حق العبد لا لأنه نوى العدد ، ولا معنى لما قالوا : إن صحة اقتران العدد والمرات بهذه الصيغة على سبيل التفسير لها دليل على أن الصيغة تحتمل ذلك ؛ لأن هذا القران[٣] عمله فى تغيير مقتضى الصيغة لا فى التفسير لما هو من محتملات تلك الصيغة بمنزلة اقتران الشرط والبدل[٤] بهذه الصيغة . ألا ترى أن قول القائل لامرأته أنت طالق ثلاثاً لا يحتمل وقوع الثنتين به مع قيام الثلاث فى ملكه ، ولا التأخير إلى مدة ، ولو قرن به إلا واحدة إلى شهر أو ثنتين كان صحيحاً وكان عاملا فى تغيير مقتضى الصيغة لا أن يكون مفسراً لها ؟ ولهذا قلنا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بأصل الصيغة[٥] حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثاً أو قال واحدة فماتت المرأة قبل ذكر العدد لم يقع شىء .

---

(١) وفى الهندية : يتصور

(٢) أى من الفاعل وله أى للفعل كل وبعض كذا بهامش العثمانية قلت : وفى الأصل وكذا فى الهندية له منه .

(٣) وفى العثمانية : الاقتران . (٤) وفى الهندية : التبديل .

(٥) وفى نسخة كانت بهامش الهندية : بنفس الصيغة .

فبهذا تبين أن عمل هذا القران فى التغيير والتفسير يكون مقرراً للحكم المفسر لامغيراً ، يحقق ما ذكرناه أن قول القائل اضرب أى اكتسب ضرباً ، وقوله طلق أى أوقع طلاقاً ، وهذه صيغة فرد[١] فلا تحتمل الجمع ولاتوجيه ، وفى التكرار والعدد جمع لامحالة والمغايرة بين الجمع والفرد على سبيل المضادة ، فكما أن صيغة الجمع لاتحتمل الفرد حقيقة ، فكذا[٢] صيغة الفرد لاتحتمل الجمع حقيقة بمنزلة الاسم الفرد نحو قولنا زيد لايحتمل الجمع والعدد ، فالبعض[٣] مما تتناوله هذه الصيغة فرد صورة ومعنى ، وكل[٤] فرد من حيث الجنس معنى ، فإنك إذا قابلت هذا الجنس بسائر الأجناس كان جنساً واحداً وهو جمع صورة فعند عدم النية لايتناول إلا الفرد صورة ومعنى ، ولكن فيه احتمال الكل لكون ذلك فرداً معنى بمنزلة الإنسان فإنه فرد له أجزاء وأبعاض ، والطلاق أيضا فرد جنساً وله أجزاء وأبعاض فتعمل نية الكل فى الإيقاع ولا تعمل نية الثنتين أصلاً ؛ لأنه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن من محتملات الكلام أصلاً ، وعلى هذا الأصل تخرج أسماء الأجناس ما يكون منها فرداً صورة أو حكما . أما الصورة فكالماء والطعام إذا حلف لايشرب ماء أو لا يأكل طعاماً يحنث بأدنى ما يتناوله الاسم على احتمال الكل حتى إذا نوى ذلك لم يحنث أصلا . ولو نوى مقداراً من ذلك لم تعمل نيته لخلو المنوى عن صيغة الفردية صورة ومعنى ، والفرد حكما كاسم النساء إذا حلف لايتزوج النساء فهذه صيغة الجمع ولكن جعلت عبارة عن الجنس مجازاً ؛ لأنا لو جعلناها جمعاً لم يبق لحرف اللام الذى هو للمعهود فيه فائدة ، ولو جعلناه جنساً كان حرف العهد فيه معتبراً فإنه يتناول المعهود من ذلك الجنس ويبقى معنى الجمع معتبراً فيه أيضا باعتبار الجنس ، فيتناول أدنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على احتمال الكل حتى إذا نواه لم يحنث قط ، وعلى هذا لو حلف لايشترى العبيد ، أولا يكلم بنى آدم ، أو وكل وكيلاً بأن يشترى له الثياب فإن التوكيل صحيح بخلاف ما لو وكله بأن يشترى له أثواباً على ما بيناه فى الزيادات[٥] .

---

(١) كذا فى الأصل والظاهر أن قوله وهذه ليس بصواب ، والله أعلم .

(٢) وفى العثمانية : فكذلك .

(٣) وفى الأصل : والبعض .

(٤) وفى الهندية : كله .

(٥) أى فى شرح الزيادات .

وحكى عن عيسى بن أبان رحمه الله أنه كان يقول : صيغة مطلق الأمر فيما له نهاية معلومة تحتمل التكرار وإن كان لا يوجه إلا بالدليل ، وفيما ليست له نهاية معلومة لا تحتمل التكرار لأن فيما لا نهاية له يعلم يقيناً أن المخاطب لم يرد الكل فإن ذلك ليس فى وسع المخاطب ولا طريق له إلى معرفته ، وهذا نحو قوله : صم وصلّ ، فليس لهذا الجنس من الفعل نهاية معلومة وإنما يعجز العبد عن إقامته بموته ، فعرفنا يقيناً أن المراد بهذا الخطاب الفرد منه خاصة ؛ وأما فيما له نهاية معلومة كالطلاق والعِدَّة فالكل من محتملات الخطاب ، وذلك تارة يكون بتكرار التطليق ، وتارة يكون بالجمع بين التطليقات فى اللفظ فيكون صيغة الكلام محتملا له كله . وخرج على هذا الأصل قول الرجل لامرأته : أنت طالق للسنة أو للعدة فإنه يحتمل نية الثلاث فى الإيقاع جملة واحدة ، ونية التكرار فى أن ينوى وقوع كل تطليقة فى طهر على حدة . وفيما[1] قررناه من الكلام دليل على ضعف ما ذهب إليه إذا تأملت . والكلام فى مقتضى صيغة الفرد دون ما إذا قرن به ما يدل على التغيير من قوله للسنة أو للعِدَّة .

واستدل الجصاص رحمه الله على بطلان قول من يقول إن مطلق صيغة[2] الأمر تقتضى التكرار فقال : بالامتثال مرة واحدة يستجيز كل أحد أن يقول إنه أتى بالمأمور به ، وخرج عن موجب الأمر وكان مصيباً فى ذلك ، فلو كان موجبه التكرار لكان آتياً ببعض المأمور به ، ولا معنى لقول من يقول : فإذا أتى به ثانياً وثالثاً يقال أيضاً فى العادة أتى بالمأمور به ؛ لأن قائل هذا لا يكون مصيباً فى ذلك فى الحقيقة ، فإن المخاطب فى المرة الثانية متطوّع من عنده بمثل ما كان مأموراً به لا أن يكون آتياً بالمأمور به ، بمنزلة المصلى أربع ركعات فى الوقت بعد صلاة الظهر يكون متطوعاً بمثل ما كان مأموراً به إلا أن الذى يسميه[3] آتياً بالمأمور به إنما يسميه بذلك توسعاً ومجازاً ، فلهذا لا نسميه كاذباً ، والله أعلم .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : وما قررناه من الكلام .

(٢) نسخة العثمانية لفظ صيغة ساقط .

(٣) وفى الهندية : تسميه .

فصل فى بيان موجب الأمر فى حكم الوقت

الأمر نوعان : مطلق عن الوقت ، ومقيد به ، فنبدأ ببيان المطلق :

قال رضى الله عنه : والذى يصح[(١)] عندى فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخى فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر ، نص عليه فى الجامع فقال فيمن نذر أن يعتكف شهراً : يعتكف أى شهر شاء ، وكذلك لو نذر أن يصوم شهراً . والوفاء بالنذر واجب بمطلق الأمر . وفى كتاب الصوم أشار فى قضاء رمضان إلى أنه يقضى متى شاء ، وفى الزكاة وصدقة الفطر والعشر المذهب معلوم فى أنه لا يصير مفرطاً بتأخير الأداء وأن له أن يبعث بها إلى فقراء قرابته فى بلدة أخرى . وكان أبو الحسن الكرخى رحمه الله يقول مطلق الأمر يوجب الأداء على الفور ، وهو الظاهر من مذهب الشافعى رحمه الله فقد ذكر فى كتابه : إنا استدللنا بتأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج مع الإمكان على أن وقته موسع ، وهذا منه إشارة إلى أن موجب مطلق الأمر على الفور حتى يقوم الدليل . وبعض أصحاب الشافعى يقول[(٢)] هو موقوف على البيان لأنه ليس فى الصيغة ما ينبىء عن الوقت فيكون مجملاً فى حقه ، وهذا فاسد جدا فإنهم يوافقونا[(٣)] على ثبوت أصل الواجب[(٤)] بمطلق الأمر ، وذلك يوجب الأداء عند الإمكان ولا إمكان إلا بوقت فثبت بدليل الإشارة إلى الوقت بهذا الطريق . ثم بهذا الكلام يستدل الكرخى فيقول : وقت الأداء ثابت بمقتضى الحال[(٥)] ومقتضى الحال دون مقتضى اللفظ ، ولا عموم لمقتضى اللفظ فكذلك لا عموم لما ثبت بمقتضى الحال ، وأول أوقات إمكان الأداء مراد بالاتفاق حتى لو أدى فيه كان ممتثلاً للأمر فلا يثبت ما بعده مراداً إلا[(٦)] بدليل ، يوضحه أن التخيير ينتفى بمطلق الأمر بين الأداء والترك

---

(١) وفى العثمانية والهندية : صح .

(٢) وفى العثمانية : قال .

(٣) وفى الهندية : توافقوا .

(٤) وفى الهندية : أصل الوجوب .

(٥) مقتضى الحال ما يكون دليل ثبوته الحال كقول الرجل لامرأته طلق نفسك فقالت فعلت يصير بدلالة الحال كأنها قالت طلقت — هامش العثمانية .

(٦) وفى العثمانية والهندية : بالدليل .

فيثبت هذا الحكم وهو انتفاء التخيير فى أول أوقات[1] إمكان الأداء كما ثبت حكم الوجوب ، والتفويت حرام بالاتفاق ، وفى هذا التأخير تفويت لأنه لا يدرى أيقدر على الأداء فى الوقت الثانى أو لا يقدر ؟ وبالاحتمال الثانى[2] لا يثبت التمكن من الأداء على وجه يكون معارضاً للمتيقن به فيكون تأخيره عن أول أوقات الإمكان[3] تفويتاً ، ولهذا استحسن ذمه[4] على ذلك إذا عجز عن الأداء ، ولأن الأمر بالأداء يفيدنا العلم بالمصلحة فى الأداء ، وتلك المصلحة تختلف باختلاف الأوقات ، ولهذا جاز النسخ فى الأمر والنهى ، وبمطلق الأمر يثبت العلم بالمصلحة فى الأداء فى أول أوقات الإمكان ولا يثبت المتيقن به فيما بعده . ثم المتعلق بالأمر اعتقاد الوجوب وأداء الواجب ، وأحدهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الأمر للحال فكذلك الثانى ، واعتبر الأمر بالنهى ، والانتهاء الواجب بالنهى يثبت على الفور فكذلك الائتمار الواجب بالأمر .

وحجتنا فى ذلك أن قول القائل لعبده[5] افعل كذا الساعة يوجب الائتمار على الفور ، وهذا أمر مقيد ، وقوله افعل مطلق وبين المطلق والمقيد مغايرة على سبيل المنافاة فلا يجوز أن يكون حكم المطلق ما هو حكم المقيد فيما يثبت التقييد به[6] ؛ لأن فى ذلك إلغاء صفة الإطلاق وإثبات التقييد من غير دليل ، فإنه ليس فى الصيغة ما يدل على التقييد فى وقت الأداء ، فإثباته يكون زيادة وهو نظير تقييد المحل ؛ فإن من قال لعبده تصدق بهذا الدرهم على أول فقير يدخل ، يلزمه أن يتصدق على أول من يدخل إذا كان فقيراً ، ولو قال تصدق بهذا الدرهم لم يلزمه أن يتصدق به على أول فقير يدخل وكان له أن يتصدق به على أىّ فقير شاء ، لأن الأمر مطلق فتعيين المحل فيه يكون زيادة ، والدليل عليه أنه يتحقق الامتثال بالأداء فى أىّ جزء عيبه من أوقات الإمكان فى عمره ، ولو تعين للأداء الجزء الأول لم يكن ممتثلاً بالأداء بعده ، وفى اتفاق الكل

(١) وفى الهندية : أول وقت .

(٢) لفظ (الثانى) ساقط من العثمانية .

(٣) عبارة نسخة العثمانية والهندية : أحوال الإمكان .

(٤) كذا فى الأصول والظاهر أنه استحق الذم ، والله أعلم .

(٥) وفى العثمانية : لغيره .

(٦) وفى الهندية : ثبت التقييد فيه .

على أنه مؤدى[١] الواجب متى أداه إيضاح لما قلنا . وبهذا تبين فساد ماقال إن المصلحة فى الأداء غير معلوم إلا فى أول أوقات الإمكان فإن المطالبة بالأداء وامتثال الأمر لايحصل إلا به ؛ ألا ترى أن بعد الانتساخ لايبقى ذلك ؟ فعرفنا أن بمطلق الأمر يصير معنى المصلحة فى الأداء معلوماً له فى أىّ جزء أداه من عمره مالم يظهر ناسخه ، والتفويت حرام كما قال إلا أن الفوات لا يتحقق إلا بموته وليس فى مجرد التأخير تفويت لأنه متمكن من الأداء فى كل جزء[٢] يدركه من الوقت بعد الجزء الأول حسب تمكنه فى الجزء الأول ، وموت الفجأة نادر ، وبناء الأحكام على الظاهر دون النادر .

فإن قيل : فوقت الموت غير معلوم له وبالإجماع بعد التمكن من الأداء إذا لم يؤد حتى مات يكون مفرطاً مفوتاً آثماً فيما صنع فبه يتبين أنه لايسعه التأخير . قلنا الوجوب ثابت بعد الأمر ، والتأخير فى الأداء مباح له بشرط أن لا يكون تفويتاً ، وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم فى الشرع كالرمى إلى الصيد مباح بشرط أن لايصيب آدميا ، وهذا لأنه متمكن من ترك هذا الترخص بالتأخير ولا ينكر كونه مندوباً للمسارعة[٣] إلى الأداء . قال الله تعالى « فاستَبِقوا الخيرات » فقلنا بأنه يتمكن[٤] من البناء[٥] على الظاهر من التأخير مادام يرجو أن يبقى حيا عادة ، وإن مات كان مفرطاً لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير . ثم هذا الحكم إنما يثبت فيما لا يكون مستغرقاً لجميع العمر فأما مايكون مستغرقاً له فلا يتحقق فيه هذا المعنى ، واعتقاد الوجوب مستغرق جميع العمر ، وكذلك الانتهاء الذى هو موجب النهى يستغرق جميع العمر . فأما أداء الواجب فلا يستغرق[٦] جميع العمر فلا يتعين للأداء جزء من العمر إلا بدليل ؛ فإن جميع العمر فى أداء هذا الواجب كجميع وقت الصلاة لأداء الصلاة وهناك لايتعين الجزء الأول من الوقت للأداء فيه على وجه لايسعه التأخير عنه ، فكذلك ههنا .

ومن أصحابنا من جعل هذا الفصل على الخلاف المشهور[٧] بين أصحابنا فى الحج

(١) وفى العثمانية مؤد للواجب ، وفى الهندية أن مؤدى الواجب متى أداه كان ممتثلا إيضاح .
(٢) وفى الأصل هنا ويدركه بزيادة واو وليست فى الهندية وهو الصواب ولذا محيت من الأصل .
(٣) وفى العثمانية والهندية : إلى المسارعة .
(٤) وفى العثمانية : متمكن .
(٥) وفى الهندية : من الأداء على الظاهر فى التأخير
(٦) وفى العثمانية والهندية : لايستغرق . (٧) وفى العثمانية والهندية : المعروف .

أنه على الفور أم على التراخى ؟ قال رضى الله عنه : وعندى أن هذا غلط من قائله ؛ فالأمر بأداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت بأشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة ، وقد بينا أن المطلق غير المقيد بوقت ، ولا خلاف أن وقت أداء الحج أشهر الحج . ثم قال أبو يوسف رحمه الله : تتعين أشهر الحج من السنة الأولى للأداء إذا تمكن منه ، وقال محمد رحمه الله لاتتعين ويسعه التأخير ، وعن أبى حنيفة رضى الله عنه فيه روايتان : فمحمد يقول الحج فرض العمر ووقت أدائه أشهر الحج من سنة من سنى العمر وهذا الوقت متكرر فى عمر المخاطب فلا يجوز تعيين أشهر الحج من السنة الأولى إلا بدليل ، والتأخير عنها لا يكون تفويتاً بمنزلة تأخير قضاء رمضان . وتأخير صوم الشهرين فى الكفارة ، فالأيام والشهور تتكرر فى العمر ولا يكون مجرد التأخير فيها تفويتاً فكذلك الحج ، ألا ترى أنه متى أدى كان مؤدياً المأمور . وأبو يوسف يقول أشهر الحج من السنة الأولى بعد الإمكان متعين الأداء[1] لأنه فرد فى هذا الحكم لا مزاحم له ، وإنما يتحقق التعارض وينعدم التعيين باعتبار المزاحمة ، ولا يدرى أنه هل يبقى إلى السنة الثانية ليكون أشهر الحج منها من جملة عمره أم لا ؟ ومعلوم أن المحتمل لا يعارض المتحقق ، فإذا ثبت انتفاء المزاحمة كانت هذه الأشهر متعينة للأداء فالتأخير عنها يكون تفويتاً كتأخيره[2] الصلاة عن الوقت ، والصوم عن الشهر إلا أنه إذا بقى حيا إلى أشهر الحج من السنة الثانية فقد تحققت المزاحمة الآن وتبين أن الأولى لم تكن متعينة فلهذا كان مؤدياً فى السنة الثانية وقام أشهر الحج من هذه السنة مقام الأولى فى التعيين ؛ لأنه لا يتصور الأداء فى وقت ماض ، ولا يدرى أيبقى بعد هذا أم لا ؟ وهذا بخلاف الأمر المطلق فبالتأخير[3] عن أول أوقات الإمكان لا يزول تمكنه من الأداء هناك ، وههنا يزول تمكنه من الأداء بمضى يوم عرفة إلى أن يدرك هذا اليوم من السنة الثانية ولا يدرى أيدركه أم لا ؟ وبخلاف قضاء رمضان فتأخيره عن اليوم الأول لا يكون تفويتاً أيضاً لتمكنه منه فى اليوم الثانى ، ولا يقال بمجيء الليل يزول تمكنه ، ثم لا يدرى أيدرك اليوم الثانى أم لا ؟ لأن الموت فى ليلة واحدة قبل

---

(١) وفى الهندية : متعين للأداء .

(٢) وفى الهندية : كتأخير الصلاة .

(٣) وفى الأصل : فالتأخير عن .

ظهور علاماته يكون فجأة وهو نادر ولا يبنى الحكم عليه ، وإنما يبنى على الظاهر ، بمنزلة موت المفقود ، فإنه إذا لم يبق أحد من أقرانه حيًّا يحكم بموته باعتبار الظاهر ؛ لأن بقاءه بعد موت أقرانه نادر ، فأما موته فى سنة لا يكون نادراً ، فيثبت احتمال الموت والحياة فى هذه المدة على السواء ؛ فلهذا كان التأخير تفويتاً ، وعلى هذا صوم الكفارة ، والتأخير هناك لا يكون تفويتاً لأن تمكنه من الأداء لا يزول بمضى بعض الشهور .

فأما النوع الثانى[1] وهو الموقت فإنه ينقسم على ثلاثة أقسام : فالأول ما يكون الوقت ظرفاً للواجب بالأمر ولا يكون معياراً ، والثانى ما يكون الوقت معياراً له ، والثالث ما هو مشكل مشتبه .

فنبدأ ببيان القسم الأول وذلك وقت الصلاة فإن الله تعالى قال : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » ثم الوقت يكون ظرفاً للأداء وشرطاً له وسبباً للوجوب ؛ وبيانه[2] أنه ظرف للأداء لصحته فى أىّ جزء من أجزاء الوقت أدّى ، وهذا لأن الصلاة عبادة معلومة بأركانها ، فإذا لم يطوّل أركانها يصير مؤدياً فى جزء قليل من الوقت ، فإذا طوّل منها ركناً يخرج الوقت قبل أن يصير مؤدياً لها ، فعرفنا أن الوقت ليس بمعيار ولكنه ظرف للأداء وهو شرط أيضاً . فالأداء إنما يتحقق فى الوقت والتأخير عنه يكون تفويتاً ، ومعلوم أن الأداء بأركان يتحقق من المؤدّى قبل خروج الوقت ، فعرفنا أن خروج الوقت مفوّت باعتبار أنه يفوت به شرط الأداء . وبيان أنه سبب للوجوب أنه لا يجوز تعجيلها قبله ، وأن الواجب تختلف صفته باختلاف الأوقات ، فهذا علامة كون الوقت سبباً لوجوبها ، فأما ما هو الدليل على ذلك نذكره فى بيان أسباب الشرائع فى موضعه ، ثم لا يمكن جعل جميع الوقت سبباً للوجوب ؛ لأنه ظرف للأداء ، فلو جعل جميع الوقت سبباً لحصل الأداء قبل وجود السبب أولا يتحقق الأداء فيما هو ظرف للأداء ؛ فإن شهود جميع الوقت لا يكون إلا بعد مضى الوقت ، فلابد أن يجعل جزء من الوقت سبباً للوجوب ؛ لأنه ليس بين الكل[3] والجزء الذى هو أدنى

---

(١) وفى الأحمدية : والنوع وفى الهندية الواو ساقطة وفى العثمانية : فأما فأثبتناه فى الأصل .

(٢) كذا فى النسخ الثلاثة والظاهر أنه بيان ، والله أعلم .

(٣) وفى الهندية : ليس من الكل .

مقدار معلوم ، وإذا تقرر هذا قلنا الجزء الأول من الوقت سبب للوجوب فبإدراكه يثبت حكم الوجوب وصحة أداء الواجب .

هذا معنى ما نقل عن محمد بن شجاع رحمه الله : أن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسَّعاً وهو الأصح . وأكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا ويقولون الوجوب لا يثبت فى أول الوقت وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت ، ويستدلون على ذلك بما لوحاضت المرأة فى آخر الوقت فإنها لا يلزمها قضاء تلك الصلاة إذا طهرت ، والمقيم إذا سافر فى آخر الوقت يصلى صلاة المسافرين ، ولو ثبت الوجوب بأول جزء من الوقت لـكان المعتبر حاله عند ذلك ، وكذلك لو مات فى الوقت لقى الله ولا شىء عليه ، ولو ثبت الوجوب فى أول الوقت لـكانت الرخصة فى التأخير بعد ذلك مقيدة بشرط ألا يفوته كما بينا فى الأمر المطلق .

ثم اختلف هؤلاء فى صفة المؤدّى فى أول الوقت ، فمنهم من يقول هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه فى آخر الوقت إذا كان على صفة يلزمه الأداء فيها بحكم الخطاب ، قال لأنه يتمكن[1] من ترك الأداء فى أول الوقت لا إلى بدل ، وهذا حد النفل ولـكن بأدائه يحصل ما هو المطلوب وهو إظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض إياه فى آخر الوقت ، أو يغير صفة ذلك المؤدّى حين[2] أدرك آخر الوقت ، بمنزلة مصلى الظهر فى بيته يوم الجمعة إذا شهد الجمعة مع الإمام تتغير صفة المؤدّى قبلها فيصير نفلا بعد أن كان فرضاً ، وهذا غلط بيّن ، فإنه لا تتأدَّى له هذه الصلاة إلا بنية الظهر ، والظهر اسم للفرض دون النفل ، ولو نوى النفل كان مؤدياً للصلاة ، ولا يمنع ذلك لزوم الفرض إياه فى آخر الوقت ، ولا تتغير صفة المؤدّى[3] إلى صفة الفرضية ، وهذا لأن باعتبار آخر الوقت يجب الأداء ، وليس لوجوب الأداء أثر فى المؤدّى فـكيف يكون مغيراً صفة المؤدّى ومن يقول بهذا القول لا يجد بدًّا من أن يقول إذا أديت الجمعة فى أول الوقت كان المؤدّى نفلا والتنفل بالجمعة غير مشروع ، وفى قول النبى[4] صلى الله عليه وسلم

(١) وفى العثمانية : متمكن .

(٢) وفى الهندية : حتى أدرك

(٣) لأن وجوب الأداء ثابت بطريق الجبر والمؤدى حاصل بفعله — كذا بهامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية : رسول الله عليه السلام .

« وإن أول وقت الظهر حين تزول الشمس » ما يبطل ما قالوا ؛ لأن المراد وقت الأداء ووقت الوجوب ، فعلى ما قال هذا القائل لا يكون هذا وقت الوجوب ولا وقت أداء الظهر فهو مخالف للنص .

ومنهم من قال المؤدّى فى أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله فى آخر الوقت ، وهكذا القول[1] فى الزكاة إذا عجلها قبل الحول ، واستدل عليه بما قال محمد رحمه الله فى الزيادات : إذا عجـل شاة أربعين[2] ودفعها إلى الساعى ثم تم الحول وفى يده ثمان وثلاثون فله أن يسترد المدفوع من الساعى ، وإن كان الساعى تصدق به كان تطوعاً له ، ولو تم الحول وفى يده تسع وثلاثون وجبت عليه الزكاة إذا كان المؤدّى قائماً فى يد الساعى بعينه وجاز عن الزكاة ، وهذا ضعيف أيضاً ، فالأداء لا يصح إلا بنية الظهر والظهر اسم للفرض خاصة ، ولو نوى الفرض صحت نيته ، ولو نوى النفل لم تصح نيته فى حق أداء الفريضة ، فلو كان حكم المؤدّى التوقف لاستوت فيه النيتان ، ولتأدى بمطلق نية الصلاة ، والقول بالتوقف فى فعل قد أمضاه لا يكون قويا فى الصلاة والزكاة جميعاً ، وكان الـكرخى رحمه الله يقول : المؤدّى فرض على أن يكون الوجوب متعلقاً بآخر الوقت أو بالفعل ؛ لأن الوجوب إنما لا يثبت بأول الوقت لانعدام الدليل المعين لذلك الجزء فى كونه سبباً وبفعل الأداء يحصل التعيين ، فيكون المؤدّى واجباً ، بمنزلة مالو باع قفيزاً من صبرة يتعين البيع فى قفيز بالتسليم ، ولو أدى شاة من أربعين فى الزكاة يتعين المؤدّى واجباً بالأداء ، والحانث باليمين إذا كفر بأحد الأشياء يتعين ذلك واجباً بأدائه ، وهذا فى الحقيقة رجوع إلى ما قلنا ، ففى هذه الفصول الوجوب ثابت بأصل السبب قبل تعين الواجب بالأداء فـكذلك هنا الوجوب ثابت بإدراك الجزء الأول من الوقت والتعيين يحصل بالأداء ، وهذا لأنه لا يمكن إثبات حكم الوجوب بعد الأداء مقصوراً على الحال ؛ لانه إنما يجب على المرء ما يفعله لا ماقد فعله ، وإذا تقدم الوجوب على الفعل ضرورة يتحقق به ما قلنا أن الوجوب وصحة الأداء يثبت بالجزء الأول من الوقت . ثم قال الشافعى رحمه الله : لما تقرر الوجوب لزمه الأداء على وجه لا يتغير بتغيّر حاله بعد ذلك بعارض من حيض أو سفر ، وقلنا

---

(١) وفى العثمانية : يقول .

(٢) كذا فى الأصل وكذا فى العثمانية وسقطت من المندية هنا ورقة والظاهر أنه من أرسين فسقطت من ، والله أعلم .

نحن : الأداء إنما يجب بالطلب ، ألا ترى أن الريح إذا هبّت بثوب إنسان وألقته فى حجر غيره فالثوب ملك لصاحبه ولا يجب على من فى حجره أداؤه إليه قبل طلبه ، لأن حصوله فى حجره كان بغير صنعه ؟ فكذلك ههنا الوجوب تسببه كان جبراً إذ[١] لا صنع للعبد فيه فإنما يلزمه أداء الوجوب عند طلب من له الحق وقد خيره من له الحق فى الأداء مالم يتضيق الوقت ، يقرره أن وجوب الأداء لا يتصل بثبوت حكم الوجوب لا محالة ، فإن البيع بثمن مؤجل يوجب الثمن فى الحال ، إذ لو كان وجوب الثمن متأخراً إلى مضى الأجل لم يصح البيع ، ثم وجوب الأداء يكون متأخراً إلى حلول الأجل فههنا أيضاً وجوب الأداء يتأخر إلى توجه المطالبة ، وذلك باعتبار استطاعة تكون مع الفعل[٢] فقبل فعل الأداء لم تثبت المطالبة على وجه ينقطع به الخيار ، والدليل عليه أن النائم والمغمى عليه فى جميع الوقت يثبت حكم الوجوب فى حقهما ، ثم الخطاب بالأداء يتأخر إلى ما بعد الانتباه والإفاقة .

والحاصل أنه يتعين للسببية الجزء الذى يتصل به الأداء من الوقت ، فإن اتصل بالجزء الأول كان هو السبب وإلا تنتقل السببية إلى آخر الجزء الثانى ثم إلى الثالث هكذا لمعنيين : أحدهما أن فى المجاوزة عن الجزء الذى يتصل به الأداء فى جعله سبباً لا ضرورة[٣] وليس بين الأدنى والكل مقدار يمكن الرجوع إليه ، والثانى أنه إذا لم يتصل الأداء بالجزء الذى تتعين به السببية يكون[٤] تفويتاً ، كما إذا لم يتصل الأداء بالجزء الأخير من الوقت يكون تفويتاً حتى يصير ديناً فى الذمة ولا وجه لجعله مفوتاً ما بقى الوقت[٥] ؛ لأن الشرع خيره فى الأداء ، فعرفنا أن هذا المعنى تخيير له فى نقل السببية من جزء إلى جزء ما بقى الوقت واسعاً يبقى هذا الخيار له فلا يكون مفرطاً ؛ ولهذا لا يلزمه شيء إذا مات ، ولا إذا حاضت المرأة ، لأن الانتقال يتحقق فى حقها لبقاء خيارها ، والجزء الذى تدركه من الوقت بعد الحيض لا يوجب عليها الصلاة ، والجزء الذى يدركه المسافر بعد ما صار مسافراً لا يوجب عليه إلا ركعتين .

---

(١) وفى العثمانية بدون إذ .

(٢) لأن وجوب الأداء لا يكون بدونه القدرة لكونه تكليف العاجز والقدرة لا تكون إلا مع الفعل فلم يكن قبل فعل الأداء مطالبا به على وجه يقطع الخيار — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وفى العثمانية بدون لا فإنها مشطوبة من الخط بعد كتابتها .

(٤) وفى العثمانية : كان .

(٥) كذا فى العثمانية ، وفى الأصل : الواجب بدل الوقت .

متناول لمن عارضوا به ، وقد كانوا أهل اللسان فأعرض عن جوابهم امتثالا بقوله تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه » ثم بين الله تعالى تعنتهم فيما عارضوا به بقوله : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام هو حسن وإن لم يكن محتاجا إليه فى حق من لا يتعنت ، وإنما كلامنا فيما يكون محتاجاً إليه من البيان ليوقف به على ماهو المراد . والذى يوضح تعنت القوم أنهم كانوا يسمونه مرة ساحراً ومرة مجنوناً وبين الوصفين تناقض بين ، فالساحر من يكون حاذقاً فى عمله حتى يلبس على العقلاء ، والمجنون من لا يكون مهتدياً إلى الأعمال والأقوال على ما عليه أصل الوضع ، ولكنهم لشدة الحسد كانوا يتعنتون وينسبونه إلى ما يدعو إلى تنفير الناس عنه من غير تأمل فى التحرز عن التناقض واللغو . فأما قصة بقرة بنى إسرائيل فنقول : كان ذلك بياناً بالزيادة[1] على النص وهو يعدل النسخ عندنا والنسخ إنما يكون متأخراً عن أصل الخطاب ، وإلى هذا أشار ابن عباس رضى الله عنهما فقال : لو أنهم عمدوا إلى أى بقرة كانت فذبحوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم . فدل أن الأمر الأول قد كان فيه تخفيف وأنه قد انتسخ ذلك بأمر فيه تشديد عليهم . فأما قوله : « ولذى القربى » فقد قيل إنه مشترك يحتمل أن يكون المراد قربى النصرة ، ويحتمل أن يكون المراد قربى القرابة ، فلهذا سأل عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وبين لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المراد قربى النصرة . أو نقول : قد علمنا أنه ليس المراد من يناسبه إلى أقصى أب فإن ذلك يوجب دخول جميع بنى آدم فيه ولكن فيه إشكال أن المراد من يناسبه بأبيه خاصة أو بجده أو أعلى من ذلك ، فبين رسول الله عليه السلام أن المراد من يناسبه إلى هاشم ، ثم ألحق بهم بنى المطلب لانضمامهم إلى بنى هاشم فى القيام بنصرته فى الجاهلية والإسلام ، فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام فى شىء ، بل هذا بيان المراد فى العام الذى يتعذر فيه القول بالعموم ، وقد بينا أن مثل هذا العام فى حكم العمل به كالمجمل كما فى قوله : « وما يستوى الأعمى والبصير » فيكون البيان تفسيراً له فلهذا صح متأخراً . فأما تقييد حكم الميراث بالموافقة فى الدين

---

(١) وفى الهندية : للزيادة .

فهو زيادة على النص وهو يعدل النسخ عندنا فلا يكون بياناً محضاً . فأما قصر حكم تنفيذ الوصية على الثلث وجوباً قبل الميراث فيحتمل أن السنة المبينة له كانت قبل نزول آية الميراث[1] فيكون ذلك بياناً مقارناً لما نزل فى حقنا باعتبار المعنى ؛ فإنه لما سبق علمنا بما نزل كان من ضرورته أن يكون مقارناً له . فأما البيان المتأخر فى الأزمان فهو نسخ ونحن لا ندعى إلا هذا فإنا نقول إنما يكون دليل الخصوص بياناً محضاً إذا كان متصلاً بالعام ، فأما إذا كان متأخراً عنه يكون نسخاً . فتبين أن ما استدل به من الحجة هولنا عليه . وسنقرره فى باب النسخ إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان التغيير والتبديل

أما بيان التغيير : هو الاستثناء ، كما قال تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما » فإن الألف اسم موضوع لعدد معلوم فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره لامحالة ، فلولا الاستثناء لكان العلم يقع لنا بأنه لبث فيهم ألف سنة ، ومع الاستثناء إنما يقع العلم لنا بأنه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ، فيكون هذا تغييراً لما كان مقتضى مطلق تسمية الألف .

وبيان التبديل : هو التعليق بالشرط ، كما قال الله تعالى : « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » فإنه يتبين به أنه لايجب إيتاء الأجر بعد العقد إذا لم يوجد الإرضاع ، وإنما يجب ابتداء عند وجود الإرضاع ، فيكون تبديلاً لحكم وجوب أداء البدل بنفس العقد . وإنما سمينا كل واحد منهما بهذا الاسم لما ظهر من أثر كل واحد منهما ؛ فإن حد البيان غير حد النسخ ؛ لأن البيان إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء ، والنسخ رفع للحكم بعد الثبوت ، وعند وجود الشرط يثبت الحكم ابتداء ولكن بكلام كان سابقاً على وجود الشرط تكلما به إلا أنه لم يكن موجباً حكمه إلاعند وجود الشرط ، فكان بياناً من حيث إن الحكم ثبت عند وجوده ابتداء ، ولم يكن نسخاً صورة من حيث إن النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته فى محله ، فكان تبديلاً من حيث إن مقتضى قوله لعبده أنت حر نزول العتق

---

(١) فى العثمانية والهندية : المواريث .

ومن حكمه أنه لا يتأدى إلا بالنية لأن صرف ما هو حقه من المنافع إلى أداء الواجب عليه لايكون إلا بالنية .

ومن حكمه اشتراط تعيين النية فيه ، لأن منافعه لما بقيت على صفة يصلح لأداء فرض الوقت وغيره من الصلوات بها لم يتعين فرض الوقت ما لم يعينه بالنية ، واشتراط تعيين الوقت لإصابة فرض الوقت حكم ثبت شرعاً فلا يسقط ذلك بتقصير يكون من العبد فى الأداء حتى إذا تضيق الوقت على وجه لا يسع إلا لأداء الفرض أو لايسع له أيضاً لايسقط اعتبار نية التعيين فيه بهذا المعنى[1] .

وأما القسم الثانى وهو ما يكون الوقت معياراً له كصوم رمضان ، لأن ركن الصوم هو الإمساك ومقداره لا يعرف إلا بوقته فكان الوقت معياراً له بمنزلة الكيل فى المكيلات .

ومن حكمه أن الإمساك الذى يوجد منه فى الأيام من شهر رمضان لما تعين لأداء الفرض لم يبق غيره مشروعاً فيه ؛ إذ لا تصور لأداء صومين بإمساك واحد ، وما يتصور فى هذا الوقت لا يفضل عن المستحق بحال فلا يكون غيره مشروعاً فيه مستحقاً ولا متصور الأداء شرعاً[2] .

ثم قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : يستوى فى هذا الحكم المسافر والمقيم ؛ لأن وجوب صوم الشهر يثبت بشهود الشهر فى حق المسافر ولهذا صح الأداء ، إلا أن الشرع مكنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه ؛ فإذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيكون صومه عن فرض رمضان فتلغو[3] نيته لتطوع أو لواجب آخر .

وأبو حنيفة رحمه الله يقول : إذا نوى المسافر واجباً آخر صح صومه عما نوى ؛ لأن انتفاء صوم آخر فى هذا الزمان ليس من حكم الوجوب واستحقاق الأداء بمنافعه فذلك موجود فيما كان الوقت ظرفاً له ، بل هو من حكم تعينه مستحقاً للأداء فيه ولا تعين فى حق المسافر فهو مخير بين الأداء أو التأخير إلى عدة من أيام أخر ، فلا تنفى صحة أداء صوم آخر منه بهذا الإمساك ؛ ولأن الوجوب وإن ثبت فى حقه ولكن الترخص بتأخير أداء الواجب ثابت فى حقه أيضاً وهو ما ترك الترخص حين

---

(١) وفى العثمانية : لهذا المعنى .
(٢) وفى العثمانية : ولا يتصور الأداء شرعاً .
(٣) وفى العثمانية : وتلغو .

ما صرف[١] الإمساك إلى ما هو دين فى ذمته فإن ذلك أهم عنده ، وإذا كان هو بالفطر مترخصاً لأن فيه رفقاً ببدنه فلأن يكون فى صرفه إلى واجب آخر مترخصاً لأنه نظر منه لدينه كان أولى ، وعلى الطريق الأول إذا نوى النفل كان صائماً عن النفل ، وعلى الطريق الثانى يكون صائماً عن الفرض لأنه فى نية النفل لا يكون مترخصاً بالصرف إلى ما هو الأهم[٢] ، وفيه روايتان عن أبى حنيفة رحمه الله . فأما المريض إذا صام كان صومه عن صوم رمضان وإن نوى عن واجب[٣] آخر أو نوى النفل ؛ لأن الرخصة فى حق المريض إنما تثبت إذا تحقق عجزه عن أداء الصوم ، وإذا صام فقد انعدم دليل سبب الرخصة فى حقه فكان هو كالصحيح ، وأما الرخصة فى حق المسافر ، باعتبار سبب ظاهر قام مقام العذر الباطن وهو السفر ، وذلك لا ينعدم بفعل الصوم فيبقى له حق الترخص وهو فى نيته واجباً آخر مترخص[٤] كما بيناه .

وقال زفر رحمه الله : ولما تعين صوم الفرض مشروعاً فى هذا الزمان وركن الصوم هو الإمساك فالذى يتصور فيه من الإمساك مستحق الصرف إليه فلا يتوقف الصحة على عزيمة منه ، بل على أى وجه أتى به يكون من المستحق ، كمن استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً بعينه بيده فسواء خاطه على قصده الإعانة أو غيره يكون من الوجه المستحق ، ومن عليه الزكاة فى نصاب بعينه إذا وهبه للفقير يكون مؤدياً للزكاة وإن لم ينو لهذا المعنى . ولكنا نقول مع تعين الصوم مشروعاً[٥] منافعه التى توجد فى الوقت باقية حقاً له وهو مأمور بأن يؤدى بما هو حقه ما هو مستحق عليه من العبادة ، وذلك بأداء يكون منه على اختيار[٦] فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة ؛ لأنه مالم يعزم على الصوم لا يكون صارفاً ماله إلى ما هو مستحق عليه فإن عدم العزم ليس بشىء ، وإنما لا يتحقق منه صرف منافعه إلى أداء صوم آخر لأنه غير مشروع فى هذا الوقت ، كما لا يتحقق منه أداء صوم بالليل لأنه غير مشروع فيه ، بخلاف الأجير فنى أجير الوحد المستحق منافعه بعينه وفى الأجير المشترك[٧] المستحق هو الوصف

(١) وفى العثمانية والهندية : حين صرف . (٢) وفى العثمانية والهندية : إلى ما هو أهم .
(٣) وفى العثمانية والهندية : وإن نوى واجباً .
(٤) وفى الهندية : وهو نية واجب آخر فيترخص .
(٥) يعنى بالمنفعة الصلاحية القائمة بالمكلف لأداء ما عليه — كذا بهامش العثمانية .
(٦) وفى العثمانية والهندية : عن اختيار . (٧) وفى العثمانية : وفى أجير المشترك .

إلا أن يعفون » فى أن الثابت به حكمان حكم بنصف المفروض بالطلاق فيكون عاما فيمن يصح منه العفو ومن لايصح العفو[1] منه نحو الصغيرة والمجنونة ، وحكم سقوط الكل بالعفو كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التى يصح منها العفو . وعلى هذا إذا قال : لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه يلزمه الألف إلا قدر قيمة الثوب ؛ لأن موجب الاستثناء نفى الحكم فى المستثنى بدليل المعارض[2] والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان والإمكان هنا أن يجعل موجبه نفى مقدار قيمة ثوب لا نفى عين الثوب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف فيما إذا قال له على ألف درهم إلا كر حنطة : إنه ينقص من الألف قدر قيمة كر حنطة وإن الاستثناء يصحح بحسب الإمكان على الوجه الذى قلنا ، بخلاف مايقوله محمد رحمه الله إنه لايصح الاستثناء . قال[3] : ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى من الوجه الذى قلتم لكان يلزمه الألف هنا كاملاً لأن مع وجوب الألف عليه نحن نعلم أنه لا كر عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى أصلا ، فظهر أن الطريق فيه ماقلنا .

وحجتنا فى إبطال طريقة الخصم الاستثناء المذكور فى القرآن فيما هو خبر نحو قوله تعالى : « فشربوا منه إلا قليلاً منهم » . « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن دليل المعارضة فى الحكم إنما يتحقق فى الإيجاب دون الخبر لأن ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام ومع بقاء أصل الكلام للحكم لا يتصور امتناع الحكم فيه بمانع ، فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالإيجاب كدليل الخصوص ودليل الخصوص[4] يختص بالإيجاب . والثانى أن الاستثناء إنما يصح إذا كان المستثنى بعض ما تناوله الكلام . ولا يصح إذا كان جميع ما تناوله الكلام ، ودليل الخصوص الذى هو رفع للحكم كالنسخ كما يعمل فى البعض

---

(١) لفظ (العفو منه) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) كذا فى النسخ ولعل الصواب بدليل المعارضة أو بالدليل المعارض .

(٣) أى الشافعى — هامش العثمانية .

(٤) هذه العبارة ساقطة من العثمانية والهندية لكن فى هامش العثمانية ما نصه : أى دليل الخصوص يختص بإيجاب دونه الإخبار بالإجماع .

يعمل فى الكل ، فعرفنا أنه ليس الطريق فى الاستثناء ما ذهب إليه ولكن الطريق فيه أنه عبارة عما وراء المستثنى حتى إذا كان يتوهم بعد الاستثناء بقاء شيء دون الخبر يجعل الكلام عبارة عنه صح وإن لم يبق من الحكم شيء . وبيان هذا أنه لو قال عبيدى أحرار إلا عبيدى لم يصح الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له سواهم صح الاستثناء ؛ لأنه يتوهم بقاء شيء وراء المستثنى يجعل الكلام عبارة عنه هنا ولا توهم لمثله فى الأول ، وكذلك الطلاق على هذا . ولا يجوز أن يقال إن استثناء الكل إنما لا يصح لأنه رجوع ، فإن فيما يصح الرجوع عنه لا يصح استثناء الكل أيضاً ، حتى إذا قال أوصيت لفلان بثلث مالى إلا ثلث مالى كان الاستثناء باطلاً والرجوع عن الوصية يصح ، وإنما بطل الاستثناء هنا لأنه لا يتوهم وراء المستثنى شيء يكون الكلام عبارة عنه ، فعرفنا أنه تصرف فى الكلام لاف الحكم ، وأنه عبارة عما وراء المستثنى بأطول الطريقين تارة وأقصرهما تارة ؛ والدليل عليه أن الدليل المعارض يستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه ، فإنه ما لم يسبق صدر الكلام لا يتحقق الاستثناء مفيداً شيئاً بمنزلة الغاية التى لا تستقل بنفسها . فأما دليل الخصوص يصير مستقلاً بنفسه وإن لم يسبقه الكلام[1] ويكون مفيداً لحكمه . ثم الدليل على صحة ما قال علماؤنا أن الاستثناء يبين أن صدر الكلام لم يتناول المستثنى أصلاً فإنه تصرف فى الكلام كما أن دليل الخصوص تصرف فى حكم الكلام ، ثم يتبين بدليل الخصوص أن العام لم يكن موجباً الحكم فى موضع الخصوص فكذلك بالاستثناء يتبين أن أصل الكلام لم يكن متناولاً للمستثنى . والدليل على تصحيح هذه القاعدة قوله تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ؛ لأن الألف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال ما دونه بوجه فلو لم يجعل أصل الكلام هكذا لم يمكن تصحيح ذكر الألف بوجه[2] لأن اسم الألف لا ينطلق على تسعمائة وخمسين أصلاً ، وإذا قال الرجل لفلان على ألف درهم إلا مائة فإنه يجعل كأنه قال له على تسعمائة فإن مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو الألف لا يمكن إيجاب

---

(١) وفى الهندية : العام .

(٢) وفى العثمانية : لم يكن لتصحيح ذكر الألف وجه .

القضاء به يتأدى ولا يتأدى بالعزيمة قبل الزوال ؟ ولكنا نقول ما يتأدى به هذا الصوم فى حكم شىء واحد فإنه لا يحتمل التجزى فى الأداء ، وبالاتفاق لا يشترط اقتران النية بأداء جميعه ، فإنه لو أغمى عليه بعد الشروع فى الصوم يتأدى صومه ، ولا يشترط اقترانه بأول حالة الأداء ؛ فإنه لو قدم النية تأدى صومه وإن كان غافلا عنه عند ابتداء الأداء بالنوم ، فأما أن يكون ابتداء حال الصوم فى أنه يسقط اعتبار العزيمة فيه بمنزلة الدوام فى الصلاة[1] أو يكون حال الابتداء معتبراً بحال الدوام وكان ذلك لدفع الحرج ، فوقت الشروع فى الأداء[2] ههنا مشتبه بحرج المرء فى الانتباه فى ذلك الوقت ، ثم لا يندفع هذا الحرج بجواز تقديم النية فى جنس الصائمين ، ففيهم صبى يبلغ ومجنون يفيق فى آخر الليل ، وفى يوم الشك هو ممنوع من نية الفرض قبل أن يتبين ، ونية النفل عنده لا تتأدى إذا تبين ، وإذا بقى معنى الحرج قلنا : لما صح الأداء بنية متقدمة وإن لم تقارن حالة الشروع ولا حالة الأداء فلأن تصح بنية متأخرة لاقترانها بما هو ركن الأداء كان أولى . وتبين بهذا أن الموجود من الإمساك فى أول النهار لم يتعين للفطر ؛ لأنه بقى متمكناً من جعل الباقى صوماً بعزيمته[3] ، والواحد الذى لا يتجزى فى حكم لا ينفصل بعضه من بعض[4] ، فمن ضرورة بقاء الإمكان فيما بقى بقاؤه فيما مضى حكماً بأن تستند العزيمة إليه لتوقف الإمساك عليه ولكن هذا إذا وجدت العزيمة فى أكثر الركن ؛ لأن الأكثر بمنزلة الكمال من وجه ، فكما أنه ما بقى[5] الإمكان فى صرف جميع الركن إلى ما هو المستحق بعزيمته يبقى حكم صحة الأداء ، فكذلك إذا بقى الإمكان فى صرف أكثر الركن إلى ما هو المستحق عليه[6] بعزيمته[7] ؛ لأن الكل من وجه يجوز إقامته مقام الكل من جميع الوجوه حكماً ، وفيه أداء العبادة فى وقتها فيكون

---

(١) لا يشترط دوام النية فى الصلاة للتعذر فكذا لا يشترط فى ابتداء الصوم للتعذر لأنه مشتبه — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : هنا .

(٣) بأن نوى النفل عند الخصم — كذا بهامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية : عن بعض .

(٥) وفى الهندية : إذا بقى .

(٦) وفى العثمانية : إلى ما هو المستحق بعزيمته ، بدون عليه .

(٧) يعنى إذا نوى من الليل بقى الإمكان بالصرف إلى ما هو المستحق عليه فكذا إذا بقى الإمكان بصرف الركن إلى ما هو المستحق عليه — كذا بهامش العثمانية .

المصير إليه أولى من المصير إلى التفويت لانعدام صفة الكمال من جميع الوجوه ، وهذا الترجيح أولى من الترجيح بصفة العبادة ، فهي حالة تبتنى على وجود الأصل ، والترجيح بإيجاد أصل الشيء أولى بالمصير إليه من الترجيح بالصفة ، والصفة تتبع الأصل ولا يتبع الأصل الصفة ، وعلى هذا نقول في المنذور في وقت بعينه إنه يتأدى بمثل هذه العزيمة ؛ لأنه بهذه العزيمة [١] يكون مؤدياً للمشروع قبل نذره ، والمشروع في الوقت بعد نذره على ما كان عليه من قبل فيصير مؤدياً له بهذه العزيمة أيضاً وفي أدائه وفاء بالمنذور ، وكذلك في صوم القضاء يصير مؤدياً للمشروع في الوقت بهذه العزيمة وهو النفل . وأما القضاء [٢] فهو مستحق في ذمته لا اتصال له بالوقت قبل أن يعزم على صرف المشروع في الوقت إليه فلم يتوقف إمساكه في أول النهار عليه ولم يزل تمكنه من أداء ما في ذمته بعزيمة تقترن بالجميع من كل وجه ؛ ولهذا لا نصير إلى اعتبار الكل من وجه واحد فيه ؛ ولهذا شرطنا الأهلية في جميع النهار لأن مع انعدام [٣] الأهلية في أول النهار لا يثبت استحقاق الأداء ، والمصير إلى طلب الكمال من وجه لتقرر استحقاق الأداء ، فإذا لم توجد [٤] تلك الأهلية في أول النهار لم نشتغل بطلب الكمال من وجه ، ألا ترى أنه يشترط وجود الأهلية للعبادة عند النية وإن سبقت وقت الأداء ولم يدل ذلك على اشتراط اقتران النية بركن الأداء ؟ وعلى هذا الأصل قلنا في صوم النفل إنه لا يتأدى بدون العزيمة قبل الزوال ؛ لأن الركن الذي به يتأدى الصوم كما لا يتجزى وجوبا لا يتجزى وجوداً ولا يتصور الأداء إلا بكماله ، وصفة الكمال لا تثبت بالنية بعد الزوال حقيقة ولا حكماً ، وتثبت بالنية قبل الزوال حكماً باعتبار إقامة الأكثر مقام الكل ، ولم يرد على ما قلنا الإمساك الذي يندب إليه المرء في يوم الأضحى إلى أن يفرغ من الصلاة فإن ذلك ليس بصوم ، وإنما ندب إليه ليكون أول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان والناس أضياف الله تعالى يتناول

---

(١) أي العزيمة في أكثر النهار — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفي العثمانية : فأما القضاء .

(٣) لو لم يكن الأهلية في أكثر النهار قائما مقام الكل لانعدم استحقاق الأداء في حق غير الأهل في أول الوقت كالصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم — كذا بهامش العثمانية .

(٤) وفي العثمانية : فإذا لم يوجد ذلك بدون انعدام الأهلية في أول النهار .

ثبت صفة العلم فيه لانعدام ضده . وفى كلمة الشهادة كذلك نقول ؛ فإن كلامه نفى الألوهية عن غير الله تعالى ونفى الشركة فى صفة الألوهية لغير الله معه ثم يثبت التوحيد بطريق الإشارة إليه ، وكان المقصود بهذه العبارة إظهار التصديق بالقلب فإنه هو الأصل والإقرار باللسان ينبنى عليه ، ومعنى التصديق بالقلب بهذا الطريق يكون أظهر . وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله إذا قال إن خرجت من هذه الدار إلا أن يأذن لى فلان فمات فلان قبل أن يأذن له بطلت اليمين ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى يأذن لى فلان ؛ لأن فى الموضعين يثبت باليمين حظر الخروج موقتاً بإذن فلان ولا تصور لذلك إلا فى حال حياة فلان ، فأما بعد موته وانقطاع إذنه لو بقيت اليمين كان موجبها حظراً مطلقا والموقت غير المطلق .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لامرأته إن خرجت إلا بإذنى فإنه يحتاج إلى تجديد الإذن فى كل مرة ، ولو كان الاستثناء بمنزلة الغاية لكانت اليمين ترتفع بالإذن مرة ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى آذن لك . قلنا : إنما اختلفا فى هذا الوجه لأن كل واحد من الكلامين يتناول محلاً آخر ؛ فإن قوله حتى آذن محله الحظر الثابت باليمين فإنه توقيت له ، وقوله إلا بإذنى محله الخروج الذى هو مصدر كلامه ومعناه إلا خروجاً بإذنى والخروج غير الحظر الثابت باليمين ؛ فعرفنا أن كل واحد منهما دخل فى محل آخر هنا ؛ فلهذا كان حكم الاستثناء مخالفاً لحكم التصريح بالغاية ، وبالاستثناء يظهر معنى التوقيت فى كل خروج يكون بصفة الإذن ، وكل خروج لا يكون بتلك الصفة فهو موجب للحنث .

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الاستثناء نوعان : حقيقة ، ومجاز . فمعنى الاستثناء حقيقة ما بينا ، وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع ، وهو بمعنى لكن أو بمعنى العطف . وبيانه فى قوله تعالى : «لايعلمون الكتاب إلا أمانى» : أى لكن أباطيل . قال تعالى : « فإنهم عدوّ لى إلا رب العالمين » : أى لكن رب العالمين الذى خلقنى . وقال : « لايسمعون فيها لغواً إلا سلاماً » : أى لكن سلاماً . وقيل فى قوله تعالى : « إلا الذين ظلموا منهم » : إنه بمعنى العطف : ولا الذين ظلموا ، وقيل لكن : أى لكن الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشونى . وقيل فى قوله « إلا خطأً » : إنه

بمعنى لـكن أى لـكن إن قتله خطأ . وزعم بعض مشايخنا أنه بمعنى ولا . قال رضى عنه : وهذا غلط عندى ؛ لأنه حينئذ يكون عطفاً على النهى فيكون نهياً والخطأ لا يكون منهياً عنه ولا مأموراً به بل هو موضوع ، قال تعالى « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولـكن ماتعمدت قلوبكم » .

ثم الـكلام لحقيقته لا يحمل على المجاز إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة ، كما فى قوله تعالى : « إلا أن يعفون » فإنه يتعذر حمله على حقيقة[١] الاستثناء لأنه إذا حمل عليه كان فى معنى التوقيت فيتقرر به حكم التنصيف الثابت بصدر الـكلام ، فعرفنا أنه بمعنى لـكن وأنه ابتداء حكم : أى لـكن إن عفا الزوج بإيفاء الـكل أو المرأة بالإسقاط فهو أقرب للتقوى . وكذلك قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فى آية القذف فإنه استثناء منقطع : أى لـكن إن تابوا من قبل أن التائبين هم القاذفون . فتعذر حمل اللفظ على حقيقة الاستثناء فإن الثابت لايخرج من أن يكون قاذفاً ، وإن كان محمولاً على حقيقة الاستثناء فهو استثناء بعض الأحوال : أى وأولئك هم الفاسقون فى جميع الأحوال إلا أن يتوبوا ، فيـكون هذا الاستثناء توقيتاً بحال ما قبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب لا لمعارض مانع كما توهمه الخصم . وقوله : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » استثناء لبعض الأحوال أيضاً : أى لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا حالة التساوى فى الـكيل . فيـكون توقيتاً للنهى بمنزلة الغاية[٢] ويثبت بهذا النص أن حكم الربا الحرمة الموقتة فى المحل دون المطلقة . وإنما تتحقق الحرمة الموقتة فى المحل الذى يقبل المساواة فى الـكيل ، فأما فى المحل الذى لا يقبل المساواة لو ثبت إنما يثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هـذا النص ؛ فلهذا لا يثبت حكم الربا فى القليل وفى المطعوم الذى لا يكون مكيلاً أصلا . وعلى هذا قلنا إذا قال لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه تلزمه الألف لأن هذا ليس

---

(١) الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثنيا ولو حمل على حقيقة الاستثناء بقى بعد قوله : « إلا أن يعفون » نصف المفروض فيتقرر حكم النصف بهذا لأن المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد . هامش العثمانية .

(٢) النصوص تقتضى حرمة موقتة إلى غاية وهى حالة المساواة والمساواة إنما تتحقق بالمعيار الشرعى وهو الـكيل فلو كان لما دون ذلك متناولا يكون حرمة مطلقة وبينهما تناف . هامش العثمانية .

والرجل يحرم عن أبويه فيصح وإن لم توجد العزيمة منهما . ولـكنا نقول : الواجب عليه أداء ما هو عبادة والمؤدى يكون عبادة وقد بينا أن هذا الوصف لا يتحقق بدون اختيار يكون منه بالعزم على الأداء ، وإعراضه عن أداء الفرض بالعزم على أداء النفل يكون أبلغ[1] من إعراضه عن أداء الفرض بترك أصل العزيمة ، وفى إثبات الحجر بالطريق الذى قاله انتفاء اختياره وجعله مجبوراً فيه وهذا ينافى أداء العبادة فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض ، وأما الإحرام[2] فعندنا شرط الأداء بمنزلة الطهارة للصلاة ؛ ولهذا جوزنا تقديمه على وقت الحج ، أو أقمنا هناك دلالة الاستعانة مقام حقيقة الاستعانة عند الحاجة استحساناً ، فيصير العزم به على أداء الفرض موجوداً حكماً ، وهذا المعنى ينعدم عند العزم على النفل .

ومن حكمه أنه يتأدى بمطلق نية الحج لا باعتبار أنه يسقط اشتراط نية التعين فيه فإن الوقت لما كان قابلا لأداء الفرض والنفل فيه لابد من تعيين الفرض ليصير مؤدى ، ولـكن هذا التعيين ثبت بدلالة الحال فإن الإنسان فى العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء حجة أخرى قبل أداء حجة الإسلام ، ودلالة العرف يحصل التعيين بها ولـكن إذا لم يصرح بغيرها ، فأما مع التصريح يسقط اعتبار العرف ، كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد بدلالة العرف ، فإن صرح باشتراط نقد آخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به .

فصل فى بيان حكم الواجب بالأمر

وذلك نوعان : أداء ، وقضاء . فالأداء تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه ، قال الله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » وقال عليه السلام : « أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك » والقضاء إسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه ، قال عليه السلام : « خيركم أحسنكم قضاء » وقال : « رحم الله امرأ سهل البيع والشراء ، سهل القضاء ، سهل الاقتضاء » ويتبين هذا فى المغصوب

---

(١) كقوله تعالى « حاش لله ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم » هذا مبالغة فى النفى بإثبات الملـكية كذا هنا الإعراض بنية النفل أبلغ — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : فأما الإحرام عندنا شرط .

رد الغاصب عينه تسليم نفس الواجب عليه بالغصب ، ورد المثل بعد هلاك العين إسقاط الواجب بمثل من عنده ، فيسمى الأول أداء والثانى قضاء لحقه ، وقد يدخل النفل فى قسم الأداء على قول من يقول مقتضى الأمر الندب أو الإباحة ، لأنه يسلم عين ما ندب إلى تسليمه ، ولا يدخل فى قسم القضاء ؛ لأنه إسقاط الواجب بمثل من عنده ولاوجوب هناك ، وقد تستعمل عبارة القضاء فى الأداء مجازا لما فيه من إسقاط الواجب ، قال الله تعالى : «فإذا قضيتم مناسككم» وقال تعالى : « فإذا قضيت الصلاة » وقد تستعمل عبارة الأداء فى القضاء مجازاً لما فيه من التسليم إلا أن حقيقة كل عبارة ما فسرناها به ، ففى الأداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم[1] عين الواجب ، وليس فى القضاء من معنى الاستقصاء وشدة الرعاية شىء ، بل فيه إشارة إلى معنى التقصير من المأمور وذلك بإقامة مثل من عنده مقام المأمور به بعد فواته .

واختلف مشايخنا فى أن وجوب القضاء بالسبب الذى وجب به الأداء أم بدليل آخر غير الأمر الذى به وجب الأداء ؟ [فالعراقيون يقولون وجوب القضاء بدليل آخر غير الأمر الذى به وجب الأداء[2]] لأن الواجب بالأمر أداء العبادة ولا مدخل للرأى فى معرفة العبادة ، فإذا كان نص الأمر مقيداً بوقت كان عبادة فى ذلك الوقت ، ومعنى العبادة إنما يتحقق فى امتثال الأمر ، وفى المقيد بالوقت لا تصور لذلك بعد فوات الوقت ، عرفنا أن الوجوب[3] بدليل مبتدأ وهو قوله تعالى فى الصوم « فَعِدَّة من أيام أخر » وقوله عليه السلام فى الصلاة « من نام عن صلاة أونسيها فليصلها إذا ذكرها[4]» يوضحه أن الأداء بفعل من المأمور والفعل الذى يوجد منه فى وقت غير الفعل الذى يوجد منه فى وقت آخر فإذا كان الأمر مقيدا[5] بوقت لايتناول فعل الأداء فى وقت آخر ، كمن استأجر أجيرا فى وقت معلوم لعمل فمضى ذلك الوقت لا يلزمه تسليم النفس لإقامة العمل بحكم ذلك العقد ، وهذا لأن فى التنصيص على التوقيت إظهار فضيلة

---

(١) وفى الهندية : تسليم .

(٢) زيادة من العثمانية والهندية .

(٣) كذا فى العثمانية والهندية وفى الأصل : الواجب .

(٤) فإن ذلك وقتها لا وقت قضائها وإلا لزم التناقض   كذا بهامش العثمانية .

(٥) وفى الهندية : المفيد .

والاستثناء الموصول ليس بكلام آخر فإنه غير مستقل بنفسه ، فأما إذا سكت فقد تم الكلام موجباً لحكمه ، ثم الاستثناء بعد ذلك يكون نسخاً بطريق رفع الحكم الثابت فلا يكون بيانا مغيراً ؛ وأما الشرط فهو مبدل باعتبار أنه يمتنع الوصول إلى المحل وهو العبد فى كلمة الإعتاق ويحمل محله الذمة وإنما يتحقق هذا إذا كان موصولا ، فأما المفصول يكون رفعاً عن المحل يعتبر هذا فى المحسوسات ؛ فإن تعليق القنديل بالحبل فى الابتداء يكون مانعاً من الوصول إلى مقره من الأرض مبينا أن إزالة اليد عنه لم يكن كسراً ، فأما بعد ما وصل إلى مقره من الأرض تعليقه بالقنديل يكون رفعاً عن محله . فتبين بهذا أن الشرط إذا كان مفصولاً فإنه يكون رفعاً للحكم عن محله بمنزلة النسخ وهو لا يملك رفع الطلاق والعتاق عن المحل بعد ما استقر فيه فلهذا لا يعمل الاستثناء والشرط مفصولاً . وعلى هذا قلنا : إذا قال لفلان على ألف درهم وديعة فإنه يصدق موصولاً ولا يصدق إذا قاله مفصولاً ؛ لأن قوله وديعة بيان فيه تغيير أو تبديل ؛ فإن مقتضى قوله على ألف درهم الإخبار بوجوب الألف فى ذمته ، وقوله وديعة فيه بيان أن الواجب فى ذمته حفظها وإمساكها إلى أن يؤديها إلى صاحبها لا أصل المال ، فإما أن يكون تبديلا للمحل الذى أخبر بصدر الكلام أنه التزمه لصاحبه أو تغييرا لما اقتضاه أول الكلام ؛ لأنه لازم عليه للمقر له من أصل المال إلى الحفظ فإذا كان موصولاً كان بياناً صحيحاً ، وإذا كان مفصولاً كان نسخاً فيكون بمنزلة الرجوع عما أقر به . وعلى هذا لو قال لغيره أقرضتنى عشرة دراهم أو أسلفتنى أو أسلمت إلى أو أعطيتنى إلا أنى لم أقبض فإن قال ذلك مفصولاً لم يصدق ، وإن قال موصولا صدق استحساناً ؛ لأن هذا بيان تغيير ؛ فإن حقيقة هذه الألفاظ تقتضى تسليم المال إليه ولا يكون ذلك إلا بقبضه إلا أنه يحتمل أن يكون المراد به العقد[1] مجازاً ، فقد تستعمل هذه الألفاظ للعقد ، فكان قوله لم أقبض تغييراً للكلام عن الحقيقة إلى المجاز فيصح موصولاً ولا يصح مفصولاً . وإذا قال دفعت إلى ألف درهم أو نقدتنى إلا أنى لم أقبض فكذلك الجواب عند محمد ؛ لأن الدفع والنقد والإعطاء

(١) يجوز أن يذكر القرض ويراد به سبب القرض بطريق المجاز وكذلك الإسلاف وغيره . هامش العثمانية .

فى المعنى سواء فتجعل هاتان الكلمتان كقوله أعطيتنى ويصدق فيهما إذا كان موصولاً لا إذا كان مفصولاً بطريق أنه بيان تغيير . وأبو يوسف قال فيهما لا يصدق موصولا ولا مفصولا ؛ لأن الدفع والنقد اسم للفعل لا يتناول العقد مجازاً ولا حقيقة ، فكان قوله إلا أنى لم أقبض رجوعاً والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا ، فأما الإعطاء قد سمى به العقد مجازاً ، يقال عقد الهبة وعقد العطية .

وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا قال لفلان على ألف درهم إلا أنها زيوف لم يصدق موصولا ولا مفصولا . وقال أبو يوسف ومحمد : يصدق موصولا لأن قوله إلا أنها زيوف بيان تغيير فإن مطلق تسمية الألف فى البيع ينصرف إلى الجياد ؛ لأنه هو النقد الغالب وبه المعاملة بين الناس وفيه احتمال الزيوف بدون هذه العادة فكان كلامه بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا ، كما فى قوله إلا أنها وزن خمسة وكما فى الفصول المتقدمة بل أولى ؛ فإن ذلك نوع من المجاز وهذا حقيقة لأن اسم الدراهم للزيوف حقيقة كما أنها للجياد حقيقة . وأبو حنيفة يقول : مقتضى عقد المعاوضة وجوب المال بصفة السلامة ، والزيافة فى الدراهم عيب لأن الزيافة إنما تكون بغش فى الدراهم والغش عيب فكان هذا رجوعاً عن مقتضى أول كلامه والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا ، وصار دعوى العيب فى الثمن كدعوى العيب فى البيع ، بأن قال : بعتك هذه الجارية معيبا بعيب كذا وقال المشترى بل اشتريتها سليمة ؛ فإن البائع لا يصدق سواء قاله موصولا أو مفصولا ، بخلاف قوله إلا أنها وزن خمسة فإن ذلك استثناء لبعض المقدار بمنزلة قوله إلا مائتين ، وبخلاف قوله لفلان على كر حنطة من ثمن بيع إلا أنها ردية لأن الرداءة ليست بعيب فى الحنطة ، فالعيب ما يخلو عنه أصل الفطرة والرداءة فى الحنطة تكون بأصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فيصح موصولا كان أو مفصولا .

وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن خمر ، فإن عند أبى يوسف ومحمد هذا بيان تغيير من حقيقة وجوب المال إلى [بيان[1]] مباشرة سبب الالتزام صورة وهو شراء الخمر فيصح موصولا لا مفصولا . وأبو حنيفة يقول هذا رجوع ؛ لأن

---

(١) زيادة من الهندية .

وجوب الصوم بالنذر بالاعتكاف ، حتى قال أبو يوسف رحمه الله فى رواية : يبطل نذره لأنه يبقى اعتكافا بغير صوم وذلك لا يكون واجباً . وقلنا يجب الصوم لوجوب الاعتكاف لأن بانعدام التبع لا ينعدم الأصل ، وبوجوب الأصل يجب التبع عند زوال المانع .

قال رضى الله عنه : واعلم بأن الأداء فى الأمر الموقت يكون فى الوقت ، وفى غير الموقت يكون الأداء فى العمر ؛ لأن جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت ، وهو أنواع ثلاثة : كامل ، وقاصر ، وأداء يشبه القضاء حكما . فالكامل هوالأداء المشروع بصفته كما أمر به ، والقاصر بأن يتمكن نقصان فى صفته ، وذلك[1] مثل الصلاة المكتوبة بالجماعة فهى أداء محض ، والأداء من المنفرد يكون قاصراً لنقصان فى صفة الأداء فإنه مأمور بالأداء بالجماعة ؛ ولهذا لا يكون الجهر بالقراءة عزيمة فى حق المنفرد فى صلاة الليل ؛ لأن ذلك من شبه الأداء المحض ، ومن اقتدى بالإمام من أول الصلاة وأداها معه كان ذلك أداء محضاً ، ولو اقتدى به فى القعدة الأخيرة ثم قام وأدى الصلاة كان ذلك أداء قاصراً ؛ لأنه يؤديها فى الوقت ولكنه منفرد فيما يؤدى ؛ لأن اقتداءه بالإمام فيما فرغ الإمام من أدائه لا يتحقق فكان منفرداً فى الأداء وإن كان مقتديا فى التحريمة لأنه أدركها مع الإمام ؛ ولهذا لايصح اقتداء الغير به وتلزمه القراءة وسجود السهو لو سها لكونه منفرداً وأداء المنفرد قاصر ولهذا لا يجهر بالقراءة . ولو اقتدى بالإمام فى أول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الإمام أو سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الإمام فهو مؤد يشبه أداؤه القضاء فى الحكم ؛ لأن باعتبار بقاء الوقت هو مؤد ، وباعتبار أنه التزم أداء الصلاة مع الإمام حين تحرَّم معه كان هو قاضياً لما فاته بفراغ الإمام ؛ ولهذا جعلناه فى حكم المقتدى حتى لا تلزمه القراءة ، ولو سها لا يلزمه سجود السهو ؛ لأن القضاء بصفة الأداء واجب بما وجب به الأداء[2] فإن قيل هذا على العكس فصاحب الشرع جعل المسبوق قاضياً بقوله عليه السلام : « وما فاتكم فاقْضُوا » فكيف يستقيم جعل المسبوق مؤدياً وجعل اللاحق قاضياً حكماً ؟ قلنا : قد بينا أن استعمال

---

(١) أى الكامل — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : بما به وجب الأداء .

إحدى العبارتين مكان الأخرى مجازاً جائز . وإنما سمى المسبوق قاضياً مجازاً لما فى فعله من إسقاط الواجب ، أو سماه قاضياً باعتبار حال الإمام ، وإليه أشار فى قوله « وما فاتَكم فاقْضُوا » ونحن إنما نجعله مؤدياً أداء قاصراً باعتبار حاله ، وعلى هذا الأصل قلنا لو أن مسافراً اقتدى بمسافر ونام خلفه ثم استيقظ ونوى الإقامة وهو فى موضع الإقامة أو سبقه الحدث فرجع إلى مصره وتوضأ ، فإن كان ذلك قبل فراغ الإمام من صلاته صلى أربع ركعات ، وإن كان بعد فراغه صلى ركعتين إلا أن يتكلم فحينئذ يصلى أربعاً ؛ لأنه بمنزلة القاضى فى الإتمام حكماً ، ووجوب القضاء بالسبب الذى به وجب الأداء فلا يتغير إلا بما يتغير به الأصل ، وقبل فراغ الإمام نية الإقامة [ودخول موضع الإقامة[1]] مغير للفرض فى حق الأصل وهو الإمام ، فيكون مغيراً فى حق من يقضى ذلك الأصل ، وبعد الفراغ نية الإقامة ودخول المصر غير مغير للفرض فى حق الأصل ، فكذلك لا يغير فى حق من يقضى ذلك الأصل إلا أن يتكلم فحينئذ ينعدم معنى القضاء لخروجه بالكلام من تحريمة المشاركة وهو المؤدى[2] لبقاء الوقت فيتغير فرضه بنية الإقامة ، ولو كان مسبوقاً صلى أربعاً فى الوجهين لأنه مؤد إتمام صلاته أداء قاصراً ، سواء تكلم أو لم يتكلم ، فرغ الإمام أو لم يفرغ ، كانت[3] نية الإقامة مغيرة للفرض لكونه مؤدياً باعتبار بقاء الوقت .

وأما القضاء فهو نوعان : بمثل معقول كما بينا ، وبمثل غير معقول كالفدية فى حق الشيخ الفانى مكان الصوم ، وإحجاج الغير بماله عند فوات الأداء بنفسه لعجزه فإن ذلك ثابت بالنص ؛ قال الله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فِدْيةٌ طعام مسكين » : أى لا يطيقونه ، هكذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما ، وفى الحج حديث الخثعمية حيث قالت: يارسول الله إن فريضة الله تعالى على عباده فى الحج أدْرَكت أبى شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يَسْتَمْسِكَ على الراحلة أفيجزئ أن أحج عنه ؟ فقال : « أرأيتِ لو كان على أبيكِ دينٌ فقضيته أكان يقبل منك ؟ » فقالت : نعم ، فقال عليه السلام : « الله أحق أن يقبل » ثم لا مماثلة بين الصوم وبين الفدية صورة ولا معنى ،

---

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية وهو مؤد .

(٣) وفى الهندية : وكانت .

وكذلك لا مماثلة بين دفع المـال إلى من ينفق على نفسه فى طريق الحج وبين مباشرة أداء الحج وسقوط الواجب عن المأمور باعتبار ذلك ، فأما أصل الأعمال[١] يكون من الحاج دون المحجوج عنه فهو قضاء بمثل غير معقول وما يكون بهذه الصفة لا يتأتى تعدية الحـكم فيه إلى الفروع فيقتصر على مورد النص ؛ ولهذا قلنا : إن النقصان الذى يتمكن فى الصلاة بترك الاعتدال فى الأركان لا يضمن بشىء سوى الإثم ؛ لأنه ليس لذلك الوصف منفرداً عن الأصل مثل صورة ولا معـنًى ؛ ولذلك قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن له مائتا درهم جياد فأدى زكاتها خمسة زيوفاً : لا يلزمه شىء آخر لأنه ليس لصفة الجودة التى تحقق فيها الفوات مثل صورة ولا معنى من حيث القيمة ، فإنها لا تتقوم شرعاً عند المقابلة بجنسها . وقال محمد رحمه الله : يلزمه أداء الفضل احتياطاً ؛ لأن سقوط قيمة الجودة فى حكم الربا للحاجة إلى جعل الأموال أمثالا متساوية قطعاً[٢] ، ومعنى الربا لا يتحقق فيما وجب عليه أداؤه لله تعالى بمثله[٣] فى صفة المالية حقيقة ويقوم مقامه فى أداء الواجب به احتياطاً ، وعلى هذا نقول : رمى الجمار يسقط بمضى الوقت لأنه ليس له مثل معقول صورة ولا معنى[٤] فإنه لم يشرع قربة للعبد فى غير ذلك الوقت .

فإن قيل : كيف يستقيم وقد أوجبتم الدم عليه باعتبار ترك رمى الجمار[٥] ؟ قلنا : إيجاب الدم عليه لا بطريق أنه مثل للرمى قائم مقامه ، بل لأنه جبر لنقصان تمـكن فى نسكه بترك الرمى ، وجبر نقصان النسك بالدم معلوم بالنص ؛ قال الله تعالى : « فَفِدْيَةٌ من صيام أو صدقةٍ أو نُسُكٍ » .

فإن قيل : فقد جعلتم الفدية مشروعة مكان الصلاة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجز تعدية حكمه إلى الصلاة بالرأى ؟ قلنا لا نعدى ذلك الحـكم

---

(١) وفى الهندية : أصل أداء الأعمال .

(٢) ولو لم تجعل كذلك لـكان لا يتحقق الربا أصلا إذ ما من كيلين ولا وزنين إلا ويكون بينهما تفاوت من حيث القدر ولو بحبة أو بذرة أو من حيث الجودة والربا واقع فيهدر ذلك بتحقق الوقوع — كذا بهامش العثمانية .

(٣) أى مثل ما وجب عليه — كذا بهامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية والهندية : صورة ومعنى .

(٥) وفى العثمانية : ترك الرمى .

إلى الصلاة بالرأى ، ولكن يحتمل أن يكون فيه معنى معقول وإن كنا[١] لا نقف عليه والصلاة[٢] نظير الصوم فى القوة أو أهم منه ، ويحتمل أنه ليس فيه معنى معقول فإن مالا نقف عليه لا يكون علينا العمل به ، فلاحتمال الوجه الأول يفدى مكان الصلاة ولاحتمال الوجه الثانى لا يجب الفداء وإن فدى لم يكن به بأس فأمرناه بذلك احتياطاً ، لأن التصدق بالطعام لا ينفك عن معنى القربة ، وقال عليه السلام : « أتْبِع السيئةَ الحسنةَ تَمْحُها » ولهذا لا نقول فى الفدية عن الصلاة إنها جائزة قطعاً ولكنا نرجو القبول من الله فضلا . وقال محمد فى الزيادات : يجزيه ذلك إن شاء الله ، وكذلك قال فى أداء الوارث عن المورث بغير أمره فى الصوم : يجزيه إن شاء الله تعالى ، وعلى هذا الأصل حكم الأضحية ، فالتقرب بإراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضى الوقت ؛ لأن مثله غير مشروع قربة للعبد فى غير ذلك الوقت .

فإن قيل : فعندكم يجب التصدق بالقيمة بعد مضى أيام النحر وما ذاك[٣] إلا باعتبار إقامة القيمة مقام ما يضحى به وقد أثبتم ذلك بالرأى ؟ قلنا : لا كذلك ، ولكن يحتمل أن يكون المقصود بما هو الواجب فى الوقت إيصال منفعة اللحم إلى الفقراء إلا أن الشرع أمره بإراقة الدم[٤] لما فيها من تطييب اللحم وتحقيق معنى الضيافة فالناس أضياف الله تعالى بلحوم الأضاحى فى هذه الأيام ، ويحتمل أن يكون المقصود إراقة الدم الذى هو نقصان للمالية عند محمد رحمه الله ، وتفويت للمالية[٥] عند أبى يوسف رحمه الله ، يتبين ذلك بالشاة الموهوبة إذا ضحى بها الموهوب له ؛ فإن الواهب لا يرجع فيها عند أبى يوسف رحمه الله ، وله أن يرجع فيها عند محمد رحمه الله ؛ لأنها[٦] نقصان محض إلا أن الاحتمال ساقط الاعتبار فى مقابلة النص ، ففى أيام النحر هو قادر على أداء المنصوص عليه بعينه فلا يصار إلى الاحتمال بإقامة القيمة مقامه ، وبعد مضى أيام النحر قد تحقق العجز عن أداء المنصوص عليه ، فجاء أوان اعتبار الاحتمال ،

---

(١) وفى العثمانية : ولكنا .
(٢) وفى الهندية : فالصلاة .
(٣) وفى العثمانية والهندية : ذلك .
(٤) وفى العثمانية : نص على إراقة الدم .
(٥) وفى العثمانية : وتفويت المال .
(٦) وفى العثمانية والهندية : لأنه .

واحتمال الوجه الأول يلزمه التصدق بالقيمة ؛ لأن ذلك قربة مشروعة له فى غير أيام النحر والمعنى فيه معقول والأخذ بالاحتياط فى باب العبادات أصل ، فلاعتبار هذا الاحتمال ألزمناه التصدق بالقيمة لا ليقوم ذلك مقام إراقة الدم ، وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف رحمه الله : من أدرك الإمام فى الركوع فى صلاة العيد لا يأتى بالتكبيرات فى الركوع لأن محلها القيام وقد فات ، ومثل الفائت غير مشروع له فى حالة الركوع ليقيمه مقام ما عليه بطريق القضاء فيتحقق الفوات فيه . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : حال الركوع مشبه بحالة القيام لاستواء النصف الأسفل فى الركوع ، وبه يفارق القائم القاعد ، فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات ، وتكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدى فى حالة الانتقال ، فإذا كانت هذه الحالة محلا لبعض تكبيرات العيد نجعلها عند الحاجة محلا لجميع التكبيرات احتياطاً ، وعلى هذا لو ترك قراءة الفاتحة والسورة فى الأُولَيين قضاها فى الأُخْرَيين وجهر ؛ لأن محل أداء ركن القراءة القيام الذى هو ركن الصلاة ، إلا أنه تعين القيام فى الأُولَيين لذلك بدليل موجب للعمل وهو خبر الواحد ، والقيام فى الأخريين مثل القيام فى الأولين فى كونه ركن الصلاة ، ولهذه المشابهة لا يتحقق الفوات ويقضى القراءة فى الأُخْرَيين . ولو قرأ الفاتحة فى الأُولَيين ولم يقرأ السورة قضى السورة فى الأُخْرَيين لاعتبار هذا الشبه أيضاً ، والقيام فى الأخريين غير محل لقراءة السورة أداء وهو محل لقراءة السورة قضاء بالمعنى الذى بينا . ولو قرأ السورة فى الأُولَيين ولم يقرأ الفاتحة لم يقض الفاتحة فى الأخريين لأن القيام فى الأُخْرَيين محل للفاتحة أداء ، فلو قرأها على وجه القضاء كان مغيراً به ما هو مشروع فى صلاته مع وجود حقيقة الأداء ، وذلك ليس فى ولاية العبد ، فيتحقق فوات قراءة الفاتحة بتركها فى الأُولَيين لا إلى خلف ، فلابد من القول بسقوطها عنه ؛ إذ لا مثل لها صورة أو معنى ليقام[1] مقامها .

وهذه الأقسام كلها تتحقق فى حقوق العباد أيضاً . أما[2] بيان الأداء المحض فهو فى تسليم عين المغصوب إلى المغصوب منه على الوجه الذى غصبه ، وتسليم عين المبيع إلى المشترى على الوجه الذى اقتضاه العقد ، ويتفرع عليه ما لو باع الغاصب المغصوب

---

(١) وفى الهندية : يقام .

(٢) وفى العثمانية : فأما .

من المغصوب منه أو وهبه له وسلمه فإنه يكون أداء العين المستحق بسببه ويلغو ماصرح به ، وكذلك لو أن المشترى شراء فاسداً باع المبيع من البائع بعد القبض أو وهبه وسلمه يكون أداء العين المستحق بسبب فساد البيع ، وعلى هذا قلنا لو أطعم الغاصب المغصوب منه الطعام المغصوب أو ألبسه الثوب المغصوب وهو لا يعلم به فإنه يكون ذلك أداء للعين المستحق بالغصب ، ويتأكد ذلك بإتلاف العين فلا يبقى بعد ذلك للمغصوب منه عليه شيء . والشافعى أبى ذلك فى أحد قوليه ؛ لأن أداء المستحق مأمور به شرعاً والموجود منه غرور فلا يجعل ذلك أداء للمأمور، ولكن يجعل استهلاكاً منه للمغصوب منه فى التناول ، فكأنه تناول لنفسه فيتقرر عليه الضمان ، وهذا ضعيف ، فالغرور فى إخباره أنه طعامه[1] وأداء الواجب فى وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه وهما غيران ، وبالقول إنما جاء الغرور بجهل المغصوب منه لا لنقصان فى تمكينه فلا يخرج به من أن يكون فعله أداء لما هو المستحق ، كما لو اشترى عبداً ثم قال البائع للمشترى أعتق عبدى هذا وأشار إلى المبيع فأعتقه المشترى وهو لا يعلم به فإنه يكون قابضاً وإن كان هو مغروراً بما أخبره البائع به ولكن قبضه بالإعتاق ، وخبر البائع وجهل المشترى غير مؤثر فى ذلك فبقى إعتاقه قبضاً تاما .

ومن الأداء التام تسليم المسلم فيه وبدل الصرف فإن ذلك أداء المستحق بسببه حكماً بطريق أن الاستبدال متعذر فيه شرعاً قبل القبض ، فيجعل كأن المقبوض عين ما تناوله العقد حكماً وإن كان غيره فى الحقيقة ؛ لأن العقد تناول الدين والمقبوض عين .

وأما الأداء القاصر وهو رد المغصوب مشغولاً بالدين أو الجناية بسبب كان منه عند الغاصب ، ومعنى القصور فيه أنه أداه لا على الوصف الذى استحق عليه أداؤه ، فلوجود أصل الأداء قلنا إذا هلك فى يد المالك قبل الدفع إلى ولى الجناية برئ الغاصب ، ولقصور فى الصفة قلنا إذا دفع إلى ولى الجناية أو بيع فى الدين يرجع[2] المالك على الغاصب بقيمته كأن الرد لم يوجد ، فكذلك[3] البائع إذا سلم المبيع وهو

---

(١) أى طعام الغاصب — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : رجع .

(٣) وفى العثمانية والهندية : وكذلك .

مباح الدم ، فهذا أداء قاصر ؛ لأنه سلمه على غير الوصف الذى هو مقتضى العقد ، فإن هلك فى يد المشترى لزمه الثمن لوجود أصل الأداء ، وإن قتل بالسبب الذى صار مباح الدم رجع بجميع الثمن عند أبى حنيفة رحمه الله ؛ لأن الأداء كان قاصراً فإذا تحقق الفوات بسبب يضاف[1] إلى مابه صار الأداء قاصراً جعل كأن الأداء لم يوجد . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : الأداء قاصر لعيب فى المحل ، فإن حل الدم فى المملوك عيب ، وقصور الأداء بسبب العيب يعتبر ما بقى المحل قائماً ، فأما إذا فات بسبب عيب حدث عند المشترى لم ينتقض به أصل الأداء وقد تلف هنا بقتل أحدثه القاتل عند المشترى[2] باختياره ، ولكن أبو حنيفة رحمه الله قال : استحقاق هذا القتل كان بالسبب الذى به صار الأداء قاصراً فيحال بالتلف على أصل السبب .

ومن الأداء القاصر إيفاء بدل الصرف أو رأس مال السلم إذا كان زُيوفاً فإنه قاصر باعتبار أنه دون حقه فى الصفة ؛ ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : له أن يرد المقبوض فى المجلس ويطالبه بالجياد ، ولو هلك المقبوض فى يده قبل أن يرده لم يرجع بشىء ؛ لأن باعتبار الأصل كان فعله أداء فما لم ينفسخ ذلك الفعل لا ينعدم معنى الأداء فيه ، وبعد هلاكه تعذر فسخ الأداء فى الهالك ، ولا يمكن إيجاب مثله لأن المقبوض ملك القابض فلا يكون مضموناً عليه ، وصفة الجودة منفردة عن الأصل ليس لها مثل لا صورة ولا معنى فى أموال الربا فسقط حقه . وقال أبو يوسف رحمه الله : أستحسن أن يرد مثل المقبوض [لأن حقه فى الصفة مرعى وتتعذر رعايته منفصلا عن الأصل فيرد مثل المقبوض[3]] حتى يقام ذلك مقام رد العين عند تعذر رد العين ، وينعدم به أصل الأداء فيطالبه بالأداء المستحق بسببه . قال : وهذا بخلاف الزكاة فيما قبض الفقير هناك لا يمكن أن يجعل مضموناً عليه ؛ لأنه فى الحكم كأنه بقبضه كفاية له من الله تعالى لا من المعطى[4] ، وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة منفردة عن الأصل ، ألا ترى أن المقبوض وإن كان قائماً فى يده لايتمكن من رده ؟

---

(١) وفى العثمانية والهندية : مضاف .

(٢) وهو قتل وبالجناية بالسبب الذى وجد عند المشترى — كذا بهامش العثمانية .

(٣) زيادة من العثمانية .

(٤) ولا يمكن رده إلى المعطى لأنه ما أخذه منه لأن الصدقة تقع فى كف الرحمن **أولا** — كذا بهامش العثمانية .

ومن الأداء الذى هو بمنزلة القضاء حكماً أن يتزوج امرأة على عبد لغيره بعينه ثم يشترى ذلك العبد فيسلمه إليها فإن ذلك يكون أداء للعين المستحق بسببه وهو التسمية فى العقد ؛ ولهذا لا يكون لها أن تمتنع من القبول ، وهذا لأن كون المسمى مملوكاً لغير الزوج لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج ، ألا ترى أنه تلزمه القيمة إذا تعذر تسليم العين ؟ وما ذلك إلا لاستحقاق الأصل ، غير أن هذا أداء هو فى معنى القضاء حكماً ؛ فإن ما اشتراه الزوج قبل أن يسلم [١] إليها مملوك له حتى لو تصرف فيه بالإعتاق ينفذ تصرفه ، ولو أعتقته المرأة قبل التسليم إليها لا ينفد [٢] عتقها ، ولو كان أباها لم يعتق عليها ، فهذا التسليم من الزوج أداء مال من عنده مكان ما استحق عليه ، فمن هذا الوجه يشبه القضاء . ولو قضى القاضى لها بالقيمة قبل أن يتملكه الزوج ثم تملكه فسلمه إليها لم يكن ذلك أداء مستحقا بالتسمية ولكن يكون مبادلة بالقيمة التى تقرر حقها فيه [٣] حتى إنها إذا لم ترض بذلك لا يكون للزوج أن يجبرها على القبول ، بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة .

وأما القضاء بمثل معقول فبيانه فى ضمان المغصوب والمتلفات ، فإن الغاصب يؤدى مالاً من عنده وهو مثل لما كان مستحقا عليه بسبب الغصب ، وهو نوعان : مثل صورة ومعنى كما فى المكيل والموزون ، ومثل معنى لا صورة ، والمقصود جبران حق التلف عليه ، وفى المثل صورة ومعنى هذا المقصود أتم منه فى المثل معنى ، فلا يصار إلى المثل معنى لا صورة إلا عند الضرورة ، كما لا يصار إلى المثل إلا عند تعذر رد العين ، فلو أراد أداء القيمة مع وجود المثل فى أيدى الناس كان للمغصوب منه أن يمتنع من قبوله ، وإذا انقطع المثل من أيدى الناس فحينئذ تتحقق الضرورة فى اعتبار المثل فى معنى المالية وسقط اعتبار المثل صورة لتحقق فواته . ثم قال محمد رحمه الله : تعتبر قيمته فى آخر أوقات وجوده ؛ لأن الضرورة تتحقق عند انقطاعه من أيدى الناس . وقال أبو حنيفة رحمه الله : تعتبر وقت الخصومة ؛ لأن المثل قائم بالذمة حكماً وأداء المثل بصورته موهوم بأن يصبر إلى أوانه ، فإنما تتحقق الضرورة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : يسلمه .

(٢) وفى العثمانية والهندية : لم ينفذ .

(٣) كذا فى الأصول والظاهر أنه فيها لأن الضمير يرجع إلى القيمة لا إلى العبد - أبو الوفاء .

عند المطالبة وذلك وقت قضاء القاضي . وقال أبو يوسف رحمه الله : بالانقطاع يتحقق الفوات وذلك غير موجب للضمان إنما الموجب أصل الغصب فتعتبر قيمته وقت الغصب ، وهذا لأن القيمة خلف عن رد العين ، ولهذا كان قضاء والخلف إنما يكون واجباً بالسبب الذي به كان الأصل واجباً ، وفيما ليس له مثل صورة يجب قيمته وقت الغصب ويكون ذلك قضاء بالمثل معنى[1] لما تعذر اعتبار المثل صورة ، حتى إن فيما يتعذر اعتبار المثل صورة ومعنى بتحقق الفوات غير موجب شيئاً سوى الإثم ، وذلك بأن يغصب زوجة إنسان أو ولده فإن الأداء مستحق عليه ، ولو مات في يده لم يضمن شيئاً لتحقق الفوات بانعدام المثل صورة ومعنى .

وعلى هذا الأصل[2] قلنا : المنافع لا تضمن بالمال بطريق العدوان المحض ؛ لأن ضمان العدوان مقدر بالمثل نصا ، ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة ولا معنى ؛ لأن من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره أن يكون ذلك الغير مثلاً له ، ثم العين لا تضمن بالمنفعة بطريق العدوان قط ، فعرفنا أنه لا مماثلة بينهما ، وكذلك المنفعة لا تضمن بالمنفعة ، فإن الحجر المبنية على تقطيع واحد وتؤاجر بأجرة واحدة[3] لا تكون منفعة إحداها مثلا لمنفعة الأخرى في ضمان العدوان مع وجود المشابهة صورة ومعنى في الظاهر فلأن لا يضمن المنفعة بالعين ولا مشابهة بينهما صورة ولا معنى كان أولى ، وانتفاء المشابهة صورة لا يخفى . وأما المعنى فلأن المنافع أعراض لا تبقى وقتين والعين تبقى ، وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت عظيم في المعنى ، وبهذا تبين أنه لا مالية في المنفعة حقيقة ؛ لأن المالية لا تسبق الوجود وبعد الوجود تثبت بالإحراز والتمول وذلك لا يتصور فيما لا يبقى وقتين ، وبهذا تبين أيضاً أن الإتلاف والغصب لا يتحقق في المنفعة ؛ فإن المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل هو غصب أو إتلاف ، وكما يوجد يتلاشى ، وفي حال تلاشيه لا يتصور فيه الغصب والإتلاف ، إلا أن الشرع في حكم العقد جعل المعدوم حقيقة من المنفعة كالموجود ، أو أقام العين المنتفع به مقام المنفعة للحاجة إلى ذلك ، وهذه الحاجة إنما تتحقق في العقد

---

(١) كالكفارات في باب اليمين — كذا بهامش العثمانية .

(٢) لفظ « الأصل » ساقط من العثمانية .

(٣) وفي العثمانية : بأجرة معلومة واحدة .

فيثبت هذا الحكم فيما يترتب على العقد من الضمان جائزاً كان أو فاسداً ؛ لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلا بنفسه ليعرف حكمه من عينه فلابد من أن يرد حكمه إلى الجائز ، ثم ضمان العقد فاسداً كان أو جائزاً يبتنى على التراضى لا على التساوى [1] نصا ، والتراضى يتحقق مع انعدام المماثلة ، فلهذا كان مضموناً بالعقد فاسداً كان أو جائزاً ، ووجوب الضمان يلزمه الخروج عنه بالأداء فيكون ذلك بحسب الإمكان ، يوضحه أن قِوام الأعراض بالأعيان والعين يتقوّم بنفسه ، ولا مماثلة بين ما يتقوّم بنفسه وبين ما يقوّم بغيره ، بل ما يقوّم بنفسه أزيد فى المعنى لا محالة ، ولكن هذه الزيادة يسقط اعتبارها فى ضمان العقد لوجود التراضى فاسداً كان العقد أو جائزا ، ولا وجه لإسقاط اعتبار هذه الزيادة فى ضمان العدوان ؛ لأن بظلم الغاصب لا تسقط حرمة ماله ، فلو أوجبنا عليه هذه الزيادة أهدرناها فى حقه ، ولو لم نوجب الضمان لم يهدر حق المغصوب منه بل يتأخر إلى الآخرة ، وضرر التأخير دون ضرر الإهدار ، وإذا ألزمناه أداء الزيادة كان ذلك مضافاً إلينا ، وإذا لم نوجب الضمان لتعذر إيجاب المثل صورة ومعنى لا يكون سقوط حق المغصوب منه فى حق أحكام الدنيا مضافاً إلينا ، بمنزلة من ضرب إنساناً ضرباً لا أثر له أو شتمه شتيمة لا عقوبة بها فى الدنيا .

وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا قطع يد إنسان عمداً ثم قتله عمداً قبل البرء يتخير الولى ؛ لأن القطع ثم القتل مثل الأول صورة ومعنى ، والقتل بدون القطع مثل معنى ، فالرأى إلى الولى فى ذلك . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : القتل بعد القطع قبل البرء تحقيق لموجب الفعل الأول والقتل به من الولى يكون مثلاً كاملاً فلا يصار إلى القطع . وقال أبو حنيفة رحمه الله : هذا باعتبار المعنى فأما من حيث الصورة المثل الأول هو القطع ثم القتل ، والقتل بعد القطع تارة يكون محققاً لموجب الفعل الأول وتارة يكون ماحيا أثر الفعل الأول ، حتى إذا كان القاتل غير القاطع كان القصاص فى النفس على الثانى خاصة فلا يسقط اعتبار المماثلة صورة بهذا المعنى .

فأما القضاء بمثل غير معقول فهو ضمان المحترم المتقوّم الذى ليس بمال بما هو مال

---

(١) لأنه حينئذ يضاف إلى الشارع وهو فاسد فى نفسه والشارع عينه — كذا بهامش الثانية .

معنى[١] ضمان النفس والأطراف بالمال فى حالة الخطأ ، فإنه ثابت بالنص من غير أن يعقل فيه المعنى ؛ لأنه لا مماثلة بين الآدمى والمال صورة ولا معنى ، فالآدمى مالك للمال والمال مخلوق لإقامة مصالح الآدمى به ، ثم الشرع أوجب الدية فى القتل خطأ فما عقل من ذلك إلا معنى المنة على القاتل بتسليم نفسه له لعذر الخطأ ، ومعنى المنة على المقتول لصيانة دمه عن الهدر وإيجاب مال يقضى به حوائجه أو حوائج ورثته الذين يخلفونه ، ولهذا لا يوجبه مع إمكانه إيجاب المثل بصفته وهو القصاص ؛ لأنه هو المثل صورة ومعنى ، فالمعنى المطلوب هو الحياة وفى القصاص حياة لا فى المال ، فإذا لم تكن هذه الحالة فى معنى المنصوص عليه من كل وجه يتعذر إلحاقها به وإيجاب المال .

وعلى هذا الأصل لو قتل من عليه القصاص إنسان آخر لايضمن لمن له القصاص شيئاً ؛ لأن ملك القصاص الثابت له ليس بمال فلا يكون المال مثلا له لا صورة ولا معنى ، وكذلك لو قتل زوجة إنسان لا يضمن للزوج شيئاً باعتبار ما فوّت عليه من ملك النكاح ؛ لأن ذلك ليس بمال فلا يكون المال مثلا له صورة ومعنى ، وهذا لأن ملك النكاح مشروع للسكن والنسل ، والمال بذلة لإقامة المصالح فكيف يكون بينهما مماثلة ! وإذا تحقق انعدام المثل تحقق الفوات .

وعلى هذا الأصل قلنا شهود العفو عن القصاص إذا رجعوا لم يضمنوا شيئاً ، وكذلك المكره للولى على العفو بغير حق[٢] لايضمن شيئاً ؛ لأنه أتلف عليه ما ليس بمال متقوّم ولا وجه لإيجاب الضمان هنا صيانة للملك فى القصاص ، فالعفو مندوب إليه شرعاً وإهدار مثله لايقبح . وكذلك قلنا شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئاً ، والمكره على الطلاق بعد الدخول كذلك ، والمرأة إذا ارتدت لا تضمن للزوج شيئاً ، ولو جامعها ابن الزوج لايضمن للزوج شيئاً ، لأنه أتلف عليه ملك النكاح[٣] وذلك ليس بمال متقوَّم فلايكون المال مثلا له صورة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : يعنى .

(٢) أى يكون العفو بغير حق بأن يكون دعوى القصاص بحق — كذا بهامش العثمانية .

(٣) أى فى الإكراه والارتداد والشهود فى الطلاق إذا رجعوا — كذا بهامش العثمانية .

ولامعنى ، والصيانة[1] هنا للمحل المملوك لا للملك الوارد عليه ، ألا ترى أن إزالة هذا الملك بالطلاق صحيح من غير شهود وولى وعوض ؟ ولهذا قلنا إن البُضْع لا يتقوّم عند الخروج من ملك الزوج وإن كان يتقوّم عند الدخول فى ملكه ؛ لأن معنى الخطر للمحل ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل بإثبات الملك فيكون متقوّماً لإظهار خطره ، فأما وقت الخروج فهو وقت إطلاق المحل وإزالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوّم فيه ، ولايدخل على ما قلنا شهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا فإنهم يضمنون نصف الصداق للزوج ؛ لأنهم لايضمنون شيئاً من قيمة ما أتلفوا وهوالبُضْع فقيمته مهر المثل ، ولايضمنون شيئاً منه ، ولكن سقوط المطالبة بتسليم البُضْع قبل الدخول يكون مسقطاً للمطالبة بالعوض المسمى إذا لم يكن ذلك بسبب مضاف إلى الزوج ، فهما بالإضافة إلى الزوج بشهادتهما على الطلاق كالملزمين له نصف الصداق حكماً ، أو كأنهما فوتا عليه يده فى ذلك النصف بعد فوات تسليم البُضْع فيكونان بمنزلة الغاصبين فى حقه .

ومن القضاء الذى هو فى حكم الأداء ما إذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه فأتاها بالقيمة أُجبرت على القبول وكان ذلك قضاء بالمثل المسمى من عنده وهو فى معنى الأداء ؛ لأن العبد المطلق معلوم الجنس مجهول الوصف ، فباعتبار كونه معلوم الجنس يكون أداء للمسمى بتسليم العبد ، ولهذا لو أتاها به أجبرت على القبول ، ومن حيث إنه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فيكون تسليم القيمة قضاء فى حكم الأداء[2] فتجبر على قبولها ، بخلاف العبد إذا كان بعينه [أو المكيل أو الموزون إذا كان موصوفاً أو معيناً لأن المسمى معلوم بعينه[3]] ووصفه فتكون القيمة بمقابلته قضاء ليس فى معنى الأداء ، فلا تجبر على القبول إذا أتاها به إلا عند تحقق العجز عن تسليم ما هو المستحق كما فى ضمان الغصب على ما قررنا ، والله أعلم .

---

(١) وفى العثمانية : فالصيانة .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فتكون القيمة قضاء هو فى حكم الأداء .

(٣) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

فصل فى بيان مقتضى الأمر فى صفة الحسن للمأمور به

قال رضى الله عنه : اعلم أن مطلق مقتضى الأمر كون المأمور به حسناً شرعاً ، وهذا الوصف غير ثابت للمأمور به بنفسه ، فإنه أحد تصاريف الكلام فيتحقق فى القبيح والحسن جميعاً لغة كسائر التصريفات ، ولا نقول إنه ثابت عقلا[1] كما زعم بعض مشايخنا رحمهم الله ؛ لأن العقل بنفسه غير موجب عندنا . وبيان كونه ثابتاً شرعاً أن الله تعالى لم يأمر[2] بالفحشاء كما نص عليه فى محكم تنزيله ، والأمر طلب إيجاد المأمور به بأبلغ الجهات ؛ ولهذا كان مطلقه موجباً شرعاً ، والقبيح واجب الإعدام شرعاً ، فما هو واجب الإيجاد شرعاً تعرف صفة الحسن فيه شرعاً .

ثم هو فى صفة الحسن نوعان : حسن لمعنى فى نفسه ، وحسن لمعنى فى غيره . والنوع الأول قسمان : حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال ، وحسن لعينه قد يحتمل السقوط فى بعض الأحوال . والقسم الثانى نوعان أيضاً : حسن لمعنى فى غيره وذلك مقصود فى نفسه[3] لا يحصل منه ما لأجله كان حسناً ، وحسن لمعنى فى غيره يتحقق بوجوده ما لأجله كان حسناً .

وأما النوع الأول من القسم الأول فهو الإيمان بالله تعالى وصفاته ؛ فإنه مأمور به ؛ قال الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » وهو حسن لعينه ، وركنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان ، فالتصديق لا يحتمل السقوط بحال ، ومتى بدّله بغيره فهو كفر منه على أىّ وجه بدّله ، والإقرار حسن لعينه وهو يحتمل السقوط فى بعض الأحوال . حتى إنه إذا بدّله بغيره بعذر الإكراه لم يكن ذلك كفراً منه إذا كان مطمئن القلب بالإيمان ، وهذا لأن اللسان ليس بمعدن التصديق ولكن يعبر اللسان عما فى قلبه ، فيكون دليل التصديق وجوداً وعدماً ، فإذا بدّله بغيره فى وقت يكون متمكناً من إظهاره يكون كافراً وإذا زال تمكنه من الإظهار بالإكراه لم يصر كافراً ؛ لأن سبب الخوف على نفسه دليل ظاهر على بقاء التصديق بالقلب ، وأن الحامل له على هذا التبديل حاجته إلى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد ؛

---

(١) بل العقل طريق يعرف به حسن الأشياء وقبحها — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى الهندية : لا يأمر .

(٣) وفى الهندية : بنفسه لا يحصل به ما لأجله .

فأما في وقت التمكن تبديله دليل تبدل[1] الاعتقاد فكان ركن الإيمان وجوداً وعدماً ، وإن كان دون التصديق بالقلب لاحتماله السقوط فى بعض الأحوال .

ومن هذا النوع الصلاة ؛ فإنها حسنة لأنها تعظيم لله تعالى قولاً وفعلاً بجميع الجوارح ، وهى تحتمل السقوط فى بعض الأحوال فكانت فى صفة الحسن نظير الإقرار ولكنها ليست بركن الإيمان فى جميع الأحوال ، فالإقرار دليل التصديق وجوداً وعدما والصلاة لا تكون دليل التصديق وجوداً وعدماً ، وقد تدل على ذلك إذا أتى بها على هيئة مخصوصة ، ولهذا قلنا إذا صلى الكافر بجماعة المسلمين يحكم بإسلامه .

ومما يشبه هذا النوع معنى : الزكاة والصوم والحج . فالزكاة حسنة لما فيها من إيصال الكفاية إلى الفقير المحتاج بأمر الله ، والصوم حسن لما فيه من قهر النفس الأمارة بالسوء فى منع شهوتها بأمر الله تعالى ، والحج حسن بمعنى شرف البيت بأمر الله تعالى ، غير أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها ، لحاجة الفقير كان بخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه ، وكون النفس أمارة بخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا لكونها جانية بنفسها ، وشرف البيت بجعل الله تعالى إياه مشرفاً بهذه الصفة ، فعرفنا أنهما فى المعنى من النوع الذى هو حسن لعينه ؛ ولهذا جعلناها عبادة محضة ، وشرطنا للوجوب فيها الأهلية الكاملة ، وحكم هذا القسم واحد وهو أنه إذا وجب بالأمر لا يسقط إلا بالأداء أو بإسقاط من الآمر فيما يحتمل السقوط .

وبيان القسم الثانى فى السعى إلى الجمعة فإنه حسن لمعنى فى غيره ، وهو أنه يتوصل به إلى أداء الجمعة ، وذلك المعنى مقصود بنفسه لا يصير موجوداً بمجرد وجود المأمور به من السعى ، وحكمه أنه يسقط بالأداء إذا حصل المقصود به ولايسقط إذا لم يحصل المقصود به حتى إنه إذا حمله إنسان إلى موضع مكرهاً بعد السعى قبل أداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعى واجباً عليه ، وإذا حصل المقصود بدون السعى بأن حمل مكرها إلى الجامع حتى صلى الجمعة سقط اعتبار السعى ولا يتمكن بانعدامه نقصان فيما هو المقصود ، وإذا سقط عنه الجمعة لمرض أو سفر سقط عنه السعى .

---

(١) وفى الهندية : تبديل .

ومن هذا النوع الوضوء فإنه حسن لمعنى فى غيره وهو التمكن من أداء الصلاة، وما هو المقصود لا يصير مؤدى بعينه ؛ ولهذا جوزنا الوضوء والاغتسال بغير النية ، وممن ليس بأهل للعبادة أداء وهو الكافر ، ولا ينكر معنى القربة فى الوضوء ، حتى إذا قصد به التقرب وهو من أهله بأن توضأ وهو متوضئ كان مثاباً على ذلك ، وكذلك إذا توضأ وهو محدث على قصد التقرب فإنه تطهير والتطهير حسن شرعاً كتطهير المكان والثياب ؛ قال الله تعالى : « أنْ طهِّرا بيتىَ للطائفين » وقال تعالى : « وثيابك فَطهِّر » إلا أن ما هو شرط أداء الصلاة يتحقق بدون هذا الوصف وهو قصد التقرب ، لأن شرط أداء الصلاة أن يقوم إليها طاهراً عن الحدث ، وبدون هذا الوصف يزول الحدث ، وهو معنى قولنا : إنه يتمكن من أداء الصلاة بالوضوء وإن لم ينوه ولكنه لا يكون مثاباً عليه ، ثم حكمه حكم السعى كما بينا ، إلا أن مع انعدام السعى يتم أداء الجمعة ، وبدون الوضوء لا يجوز أداء الصلاة من المحدث ؛ لأن من شرط الجواز الطهارة عن الحدث .

وبيان النوع الآخر : فى الصلاة على الميت ، وقتال المشركين ، وإقامة الحدود . فالصلاة على الميت حسنة لإسلام الميت وذلك معنى فى غير الصلاة مضاف إلى كسب واختيار كان من العبد قبل موته وبدون هذا الوصف يكون قبيحاً منهياً عنه ، يعنى الصلاة على الكفار والمنافقين ؛ قال الله تعالى : « ولا تصلِّ على أحد منهم مات أبدا » وكذلك القتال مع المشركين حسن لمعنى فى غيره وهو كفر الكافر أو قصده إلى محاربة المسلمين ، وذلك مضاف إلى اختياره . وكذلك القتال مع أهل البغى حسن لدفع فتنتهم ومحاربتهم عن أهل العدل . وكذا إقامة الحدود حسن لمعنى الزجر عن المعاصى ، وتلك المعاصى تضاف إلى كسب واختيار ممن تقام عليه ولكن لا يتم إلا بحصول ما لأجله كان حسناً ، وحكم هذا النوع أنه يسقط بعد الوجوب بالأداء وبانعدام المعنى الذى لأجله كان يجب ، حتى إذا تحقق الانزجار عن ارتكاب المعاصى ، أو تصور إسلام الخلق عن آخرهم لا تبقى فرضيته إلا أنه خلاف للخبر ؛ لأنه لا يتحقق انعدام هذا المعنى فى الظاهر . وكذلك الصلاة على الميت تسقط بعارض مضاف إلى اختياره من بغى أو غيره ، وإذا قام به الولى مع بعض الناس يسقط عن الباقين . وكذلك القتال إذا قام به البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود ، وإذا

يحقق صفة الحسن للمأمور به قد ذهب بعض مشايخنا إلى أن عند إطلاق الأمر يثبت النوع الثانى من الحسن ولا يثبت النوع الأول إلا بدليل يقترن به ؛ لأن ثبوت هذه الصفة بطريق الاقتضاء وإنما ثبت بهذا الطريق الأدنى على ما نبينه فى باب الاقتضاء ، والأدنى هو الحسن لمعنى فى غيره لا لعينه . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن بمطلق الأمر يثبت حسن المأمور به لعينه شرعاً فإن الأمر لطلب الإيجاد وبمطلقه يثبت أقوى أنواع الطلب وهو الإيجاب فيثبت أيضاً أعلى صفات الحسن ؛ لأنه استعباد فإن قوله : « أقيموا الصلاة » و « اعبدونى » هما فى المعنى سواء ، والعبادة لله تعالى حسنة لعينها ، ولأن ما يكون حسناً لمعنى فى غيره فهذه الصفة له شبه المجاز لأنه ثابت من وجه دون وجه ، وما يكون حسناً لعينه فهذه الصفة له حقيقة وبالمطلق تثبت الحقيقة دون المجاز، وإذا ثبت هـذا قلنا : اتفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز مطلقاً للمأمور به كما قررنا أن مقتضى الأمر حسن المأمور به حقيقة وذلك لا يكون إلا بعد جوازه شرعاً ؛ ولأن مقتضى مطلقه الإيجاب ولا يجوز أن يكون واجب الأداء شرعاً إلا بعد أن يكون جائزاً شرعاً ، وعلى قول بعض المتكلمين بمطلق الأمر لا يثبت جواز الأداء حتى يقترن به دليل . واستدلوا على هـذا بالظان عند تضايق الوقت[1] أنه على طهارة فإنه مأمور بأداء الصلاة شرعاً ، لا يكون جائزاً إذا أداها على هذه الصفة ، ومن أفسد حجه فهو مأمور بالأداء شرعاً ولا يكون المؤدى جائزاً إذا أداه ، وهـذا سهو مبهم ، فإن عندنا من كان عنده أنه على طهارة فصلى جازت صلاته ، نص عليه فى كتاب التحرى فيما إذا توضأ بماء نجس فقال صلاته جائزة ما لم يعلم فإذا علم أعاده .

فإن قيل : فإذا جازت صـلاته كيف تلزمه الإعادة والأمر لا يقتضى التـكرار ؟ قلنا : المؤدى جائز[2] حتى لو مات قبل أن يعلم لقى الله ولا شىء عليه ، فأما إذا علم فقد تبدل حاله ووجوب الأداء بعد تبدل الحال لا يكون تـكراراً ، وتحقيقه أن الأمر يتوجه بحسب التوسع[3] ؛ قال الله تعالى : « لايكلف الله نفساً إلا وسعها » فإذا كان عنده أنه على طهارة يثبت الأمر فى حقه على حسب ما يليق بحاله ، ومن ضرورته

---

(١) وفى العثمانية : تضيق الوقت .

(٢) أى جائز ظاهرا — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وفى الهندية : الوسع .

الجواز على تلك الحالة ، وإذا تبدل حاله بالعلم ثبت الأمر بالأداء [١] كما يليق بحاله ، ولكن لما كان له طريق يتوصل به إلى هذه الحالة إذا تحرز وأحسن النظر لم يسقط الواجب فى هذه الحالة بالأداء الأول وإن كان معذوراً فيه لدفع الحرج عنه ، والحج بمعزل مما قلنا ، فالثابت بالأمر وجوب أداء الأعمال بصفة الصحة ، وأما بعد الإفساد فالثابت وجوب التحلل عن الإحرام بطريقه ، وهذا أمر آخر سوى الأول ، والمأمور به فى هذا الأمر مجزى ، فإن التحلل بأداء الأعمال بعد الإفساد جائز شرعاً . ويحكى عن أبى بكر الرازى رحمه الله أنه كان يقول : صفة الجواز وإن كانت تثبت بمطلق الأمر شرعاً فقد تتناول الأمر على ما هو مكروه شرعاً أيضاً ، واستدل على ذلك بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس فإنه جائز مأمور به شرعاً وهو مكروه أيضاً [٢] وكذلك قوله سبحانه وتعالى « وليطوّفوا بالبيت العتيق » يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه ركن الحج ، وذلك جائز مأمور به شرعاً ، ويكون مكروهاً .

قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن بمطلق الأمر كما تثبت صفة الجواز والحسن شرعاً يثبت انتفاء صفة الكراهة ؛ لأن الأمر استعباد ولا كراهة فى عبادة العبد لربه ، وانتفاء الكراهة تثبت بالإذن شرعاً ومعلوم أن الإذن دون الأمر فى طلب إيجاد المأمور به فلأن يثبت انتفاء الكراهة بالأمر أولى ، فأما الصلاة بعد تغير الشمس والكراهة ليست للصلاة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمأمور به هو الصلاة ، وكذلك الطواف الكراهة ليست فى الطواف الذى فيه تعظيم البيت بل لوصف فى الطواف [٣] وهو الحدث وذلك ليس من الطواف فى شىء .

ثم تكلم مشايخنا رحمهم الله فيما إذا انعدم صفة الوجوب للمأمور به لقيام الدليل هل تبقى صفة الجواز أم لا ؟ فالعراقيون من مشايخنا يقولون : هو على هذا الخلاف عندنا لا تبقى ، وعلى قول الشافعى تبقى ، فيثبتون هذا الخلاف فى قوله عليه السلام : « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفرّ يمينه ثم ليأت بالذى هو خير » فإن صيغة الأمر بهذه الصفة توجب التكفير سابقاً على الحنث وقد انعدم هذا الوجوب

---

(١) أى على الظاهر — كذا بهامش العثمانية .

(٢) لفظ أيضاً ساقط من العثمانية .

(٣) وفى العثمانية : فى الطائف .

بدليل الإجماع فبقى الجواز عنده ولم يبق عندنا ، وحجته فى ذلك أن من ضرورة وجوب الأداء جواز الأداء والثابت بضرورة النص كالمنصوص ، وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز فيبقى حكم الجواز بعد ما انتفى الوجوب بالدليل ، واستدل عليه بصوم عاشوراء فبانتساخ وجوب الأداء فيه لم ينتسخ جواز الأداء ، ولكنا نقول : موجب الأمر أداء هو متعين على وجه لا يتخير العبد بين الإقدام عليه وبين تركه شرعاً ، والجواز فيما يكون العبد مخيراً فيه ، وبينهما مغايرة على سبيل المنافاة ؛ فإذا قام الدليل على انتساخ موجب الأمر لا يجوز إبقاء غير موجب الأمر مضافاً إلى الأمر .

قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن بانتفاء حكم الوجوب لقيام الدليل ينتسخ الأمر ويخرج من أن يكون أمراً شرعاً والمصير إلى بيان موجبه ابتداءً وبقاءً فى حال ما يكون أمراً شرعاً ، فأما بعد خروجه من أن يكون أمراً شرعاً فلا معنى للاشتغال بهذا التكليف ، وبعد ما انتسخ الأمر بصوم عاشوراء لا نقول جواز الصوم فى ذلك اليوم موجب ذلك الأمر ، بل هو موجب كون الصوم مشروعاً فيه للعبد كما فى سائر الأيام ، وقد كان ذلك ثابتاً قبل إيجاب الصوم فيه بالأمر شرعاً فبقى على ما كان ، حتى إذا بقى الأمر يبقى حكم الجواز عندنا ؛ ولهذا قلنا : الصحيح المقيم إذا صلى الظهر فى بيته يوم الجمعة جازت صلاته ، والواجب عليه فى المصر أداء الجمعة بعد ما شرعت الجمعة ولكن بقى أصل أمر أداء الظهر ولهذا يلزمه بعد مضى الوقت قضاء الظهر ، ولو شهد الجمعة بعد الظهر كان مؤديا فرض الوقت ، فبه تبين أن الواجب أداء الجمعة دون أداء الظهر ، إذ الواجب إسقاط فرض الوقت بأداء الجمعة ؛ فكذلك يجب نقض الظهر المؤدى بأداء الجمعة ولهذا سوينا بذلك بين المعذور وغير المعذور ؛ لأن جواز ترك أداء الجمعة للمعذور رخصة فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة ، والله أعلم .

فصل فى بيان صفة الحسن لما هو شرط أداء اللازم بالأمر

قال رضى الله عنه : اعلم أن من شرط وجوب أداء المأمور به القدرة التى بها يتمكن المأمور من الأداء ، لقوله تعالى : «لايكلف الله نفساً إلا وسعها» ولأن الواجب أداء ماهو عبادة ، وذلك عبارة عن فعل يكتسبه العبد عن اختيار ليكون معظماً فيه ربه فينال الثواب وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة ، غير أنه لا يشترط وجودها وقت الأمر لصحة الأمر ؛ لأنه لا يتأدى المأمور بالقدرة الموجودة وقت الأمر بحال ،

وإنما يتأدى بالموجود منها عند الأداء وذلك غير موجود سابقاً على الأداء ؛ فإن الاستطاعة لا تسبق الفعل وانعدامها عند الأمر لا يمنع صحة الأمر ولا يخرجه من أن يكون حسناً بمنزله انعدام المأمور ، فإن النبي عليه السلام كان رسولاً إلى الناس كافة ؛ قال الله تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وقال تعالى : « نذيراً للبشر » ولاشك أنه أمر جميع من أرسل إليهم بالشرائع ثم صح الأمر فى حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم فيتمكنون من الأداء ؛ قال تعالى : « لأنذركم به[١] ومن بلغ » وكما يحسن الأمر قبل وجود المأمور به يحسن قبل وجود القدرة التى يتمكن بها من الأداء ولـكن بشرط التمـكن عند الأداء ؛ ألا ترى أن التصريح بهذا الشرط لا يعدم صفة الحسن فى الأمر ؛ فإن المريض يؤمر بقتال المشركين إذا برىء فيكون ذلك حسناً ، قال تعالى : « فإذا اطْمَأْنَنْتُم فأقيموا الصلاة » وهذا الشرط نوعان : مطلق ، وكامل . فالمطلق أدنى مايتمكن به من أداء المأمور به ماليا كان أو بدنيا ؛ لأن هذا شرط وجوب الأداء فى كل أمر فضلا من الله تعالى ورحمة[٢] خصوصاً فى حق هذه الأمة فقد رفع الله عنهم الحرج ووضع عنهم الإصر والأغلال ، وفى لزوم الأداء بدون هذه القدرة من الحرج والثقل ما لا يخفى ، وعلى هذا وجوب الطهارة بالمـاء فإنه لا يثبت فى حال عدم المـاء لانعدام هذه القدرة ، وكذلك فى حال العجز عن الاستعمال إلا بحرج بأن يخاف زيادة المرض أو العطش ، أو يلحقه نوع حرج فى ماله بأن لا يباع منه بثمن مثله ، وكذلك أداء الصلاة لا يجب بدون هذه القدرة ؛ ولهذا كان وجوب الأداء بحسب ما يتمكن منه قائماً أو قاعداً أو بالإيماء ، وكذلك وجوب أداء الحج لا يكون إلا بهذه القدرة بملك الزاد والراحلة ؛ لأن التمـكن من السفر الذى يتوصل به إلى الأداء لا يكون إلا به ، وكذلك وجوب أداء الصدقة المالية لا يكون إلا بهذا الشرط ؛ فإنه لا يتمكن من الأداء[٣] عبادة إلا بملك المال ؛ ولهذا لا يعتبر التمـكن منه بمال غيره وإن أذن له فى ذلك فى وجوب الأداء ، بخلاف الطهارة فصفة العبادة هناك غير مقصودة وهنا مقصودة ، ومع ذلك صفة الغنى فى المؤدى معتبر هنا ؛

---

(١) أى بالوحى — كذا بهامش العثمانية .

(٢) مكنه من الأداء ليصير سببا للثواب فيكون فضلاً ومنة — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وهو التمـكن من الأداء من مال نفسه — كذا بهامش العثمانية .

قال عليه السلام « لاصدقة إلاعن ظهر غِنى » وبدون ملك المال لا تثبت صفة الغنى ؛ ولهذا قال زفر والشافعى رحمهما الله : إذا أسلم الكافر أو بلغ الصبى أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض فى آخر الوقت بحيث لا يتمكنون من أداء الفرض فيما بقى من الوقت لا يلزمهم الأداء لانعدام الشرط وهو التمكن ، ولكن علماءنا رحمهم الله قالوا : يلزمهم أداء الصلاة استحساناً ؛ لأن السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الأداء كون القدرة على الأداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فإن ذلك لا يسبق الأداء وهذا التوهم موجود ههنا لجواز أن يظهر فى ذلك الجزء من الوقت امتداد بتوقف الشمس فيسع الأداء كما كان لسليمان صلوات الله عليه فيثبت وجوب الأداء به ، ثم العجز[1] عن الأداء فيه ظاهر لينتقل الحكم إلى ما هو خلف عن الأداء وهو القضاء ، بمنزلة الحلف على مس السماء تنعقد موجبة للبر لتوهم الكون فيما خلف عليه ، ثم بالعجز الظاهر ينتقل الواجب فى الحال إلى ما هو خلف عنه وهو الكفارة ، وكذلك الحدث فى وقت الصلاة ممن كان عادماً للماء يكون موجباً للطهارة بالماء لتوهم القدرة عليها ثم تتحول إلى التراب باعتبار العجز الظاهر فى الحال ، غير أن فى فصل الحائض بشرط حقيقة الطهر فى جزء من الوقت بأن تكون أيامها عشرة ، أو الحكم بالطهر بدليل شرعى بأن تكون أيامها دون العشرة فينقطع الدم والباقى من الوقت مقدار ما يمكنها أن تغتسل فيه وتحرم للصلاة ، وهذا لأن فى أوامر العباد صفة الحسن ، ولزوم الأداء يثبت بهذا القدر من القدرة ؛ فإن من قال لامرئ[2] اسقنى ماء غداً يكون أمراً صحيحاً موجباً للأداء فلا يتعين للمحال ؛ فإنه يقدر على ذلك فى غد ، لجواز أن يموت قبله أو يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الأداء ، فكذلك فى أوامر الشرع وجوب الأداء يثبت بهذا القدر . ثم هذا الشرط مختص[3] بالأداء دون القضاء فإنه شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب فى واجب واحد فلا يشترط بقاء هذا التمكن لبقاء الواجب ولكن إن كان الفوات بمضى الوقت لا عن تقصير منه بقى الأداء واجباً على أن يتأى بالخلف وهو القضاء ، وإن كان عن تقصير منه

---

(١) وفى العثمانية : ثم بالعجز عن الأداء فيه ظاهراً ينتقل عن الحكم .

(٢) وفى العثمانية : لعبده .

(٣) وفى العثمانية : يختص .

فهو متعد فى ذلك وباعتبار تعديه يجعل الشرط كالقائم حكماً ؛ ولهذا قلنا إذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب عنه بذلك[١] ؛ لأن التمكن من الأداء بملك المال كان شرط وجوب الأداء فيبقى الواجب وإن انعدم هذا الشرط .

وأما الكامل منه فالقدرة الميسرة للأداء وهى زائدة على الأولى بدرجة كرامةً من الله تعالى ، وفرق ما بينهما أنه لا يتغير بالأولى صفة الواجب فكان شرط الوجوب فلا يعتبر بقاؤها لبقاء الواجب[٢] والثانية يغيّر صفة الواجب فيجعلها سمحاً سهلا ليناً ، ولهذا يشترط بقاؤها ببقاء الواجب ؛ لأنه متى وجب الأداء بصفة لا يبقى الأداء واجباً إلا بتلك الصفة ، ولا يكون الأداء بهذه الصفة بعد انعدام القدرة الميسرة للأداء وبيان هذا أن الزكاة تسقط بهلاك المال بعد التمكن من الأداء ؛ لأن الشرع إنما أوجب الأداء بصفة اليسر ولهذا خصه بالمال النامى ، وما أوجب الأداء إلا بعد مضى حول ليتحقق النماء فيكون المؤدى جزءاً من الفضل قليلا من كثير وذلك غاية فى اليسر ، فأما أصل التمكن من الأداء يثبت بكل مال ، فلو بقى الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل يكون بصفة الغرم فلا يكون الباقى ذلك الذى وجب ولا وجه لإيجاب غيره إلا بسبب متجدد ، ولهذا لو استهلك المال بقى عليه وجوب الأداء ؛ لأنه[٣] صار النصاب مشغولا بحق المستحق للزكاة ، فالاستهلاك تعد منه على محل الحق بالتفويت وذلك سبب موجب للغرم عليه ، كالعبد الجانى إذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته يصير غارماً لقيمته ، وإن صادف فعله ملكه باعتبار هذا المعنى ، فلوجود سبب آخر أمكن إيجاب الأداء لا بالصفة التى بها وجب ابتداء ، ولا يدخل على هذا ما إذا هلك بعض النصاب فإن الواجب يبقى بقدر ما بقى منه وإن كان كمال النصاب شرط الوجوب فى الابتداء ؛ لأن اشتراط كمال النصاب ليس لأجل اليسر حتى يتغير به صفة الواجب ، فإن أداء درهم من أربعين وأداء خمسة من مائتين فى معنى اليسر سواء ؛ إذ كل واحد منهما أداء ربع العشر ، ولكن شرط كمال النصاب ليثبت به صفة الغنى فيمن يجب عليه ، فالمطلوب بالأداء إغناء المحتاج وإنما

---

(١) أى أثره يظهر فى حق الإثم — كذا بهامش العثمانية .

(٢) بخلاف الثانية فإنه يتغير به الواجب من الممكنة إلى الميسرة — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وفى الهندية : لأنه لما صار .

يتحقق الإغناء بصفة الحسن من الغنى كما يتحقق التمليك من المالك ، وأحوال الناس تختلف فى صفة الغنى بالمال فجعل الشرع لذلك حدا وهو ملك النصاب تيسيراً ، ثم هذا الغنى شرط وجوب الأداء بمنزلة أدنى التمكن الذى هو شرط وجوب الأداء من غير أن يكون مغيراً صفة الواجب ، فلهذا لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ولكن بقدر ما بقى من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه ، وعلى هذا قلنا يسقط العشر بهلاك الخارج قبل الأداء ؛ لأن القدرة الميسرة شرط الأداء فيه ، فالعشر مؤونة الأرض النامية ولا يجب إلا بعد تحقق الخارج ، فإنما يجب قليل من كثير من النماء فيكون الأداء بصفة اليسر وذلك لا يبقى بعد هلاك الخارج ، وكذلك الخراج لا يبقى إذا اصطلم الزرع آفة ؛ لأن وجوب الأداء باعتبار القدرة الميسرة ؛ ولهذا يتقدر الواجب بحسب الريع ، حتى إذا قل الخارج لا يجب من الخارج أكثر من نصف الخارج إلا أن عند التمكن من الزراعة إذا لم يفعل جعلت القدرة الميسرة كالموجود حكماً بتقصير كان منه فى الزراعة ، وذلك لا يوجد فيما إذا اصطلم الزرع آفة ، فلو بقى الخراج كان غرماً ؛ ولهذا[1] قلنا لا يسقط العشر بموت من عليه مع بقاء الخارج ؛ لأن القدرة الميسرة لأداء المالى بالمال تكون وهو باق بعد موته فيجعل هو كالحى حكماً باعتبار خلفه ويكون أداء الواجب بالصفة التى يثبت بها الوجوب ابتداء ، وكذلك الزكاة لا تسقط بموته فى أحكام الآخرة ؛ ولهذا يؤمر بالإيصاء به وتؤدى من ثلث ماله بعد موته إذا أوصى لبقاء القدرة الميسرة ، وباعتبار حياته حكماً وبقاء المحل الذى هو خالص حقه وهو الثلث فيكون الأداء منه بصفة اليسر إلا أنه إذا لم يوص لا يبقى فى أحكام الدنيا بعد موته لأن الواجب أداء العبادة ، وباعتبار الخلافة التى تثبت بعد موته لا يمكن تحقيق هذا الوصف لأن ذلك يثبت من غير اختيار له منه[2] وفى العشر معنى العبادة لما لم يكن مقصوداً بقى بعد موته وإن لم يوص به ، وكذلك الخراج إذا حصل الخارج ثم هلك قبل أدائه ، وعلى هذا قلنا إن الحانث فى يمينه إذا عجز عن التكفير بالمال يجوز له أن يكفر بالصوم ؛ لأن وجوب الكفارة باعتبار القدرة الميسرة ، ألا ترى أنه ثبت التخير شرعاً فى أنواع التكفير

(١) وفى العثمانية : وعلى هذا .
(٢) وفى الهندية : اختيار إليه فيه .

بالمال والواجب أحد الأنواع عند أهل الفقه ، بخلاف ما يقوله بعض المتكلمين أن الكل واجب لاستواء الكل فى صيغة الأمر والتخيير لإسقاط الواجب بما يعينه منها ، ويجعلون الأمر مثل قياس النهى ؛ فإن مثل هذا التخيير فى النهى لا يخرج حكم النهى من أن يكون متناولاً جميع ما تناوله الصيغة فكذلك الأمر ، ولكنا نقول : فى النهى يتحقق وجوب الانتهاء فى الكل مع ذكر حرف أو ؛ لأن ذلك فى موضع النفى وحرف أو فى موضع النفى يوجب التعميم ؛ قال الله تعالى : « ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً » فأما فى باب الكفارة ذكر حرف أو فى موضع الإثبات فإنما يفيد الإيجاب فى أحد الأنواع ، ألا ترى أنه لو كفر بالأنواع كلها لم يكن مؤدياً للواجب فى جميعها ويستحيل أن يكون واجباً قبل الأداء ، ثم إذا أدى يكون المؤدى نفلاً لا واجباً ويتأدى الواجب بنوع واحد ، وهذا النوع منصوص عليه فلا يكون خلفاً عن غيره ، ولو كان الكل واجباً لم يسقط الواجب فى البعض بدون أدائه أو أداء ما هو خلف عنه ، فعرفنا أن الواجب أحد الأنواع ، والتخيير ليكون الأداء بصفة اليسر ؛ ولهذا تحول إلى الصوم عند العجز عن الأداء بالمال ، والمعتبر فيه العجز للحال لا تحقق العجز بعجز مستدام فى العمر ؛ فإن فى قوله تعالى : « فصيام ثلاثة أيام » ما يدل على أنه يعتبر العجز فى الحال ؛ إذ لو اعتبر العجز فى جميع العمر لم يتحقق أداء الصوم بعد هذا العجز ، وكذلك التكفير بالطعام فى الظهار يعتبر العجز فى الحال عن التكفير بالصوم ؛ ولهذا لو مرض أياماً فكفر بالإطعام جاز . فتبين بهذا كله أن المعتبر فى الكفارة القدرة الميسرة للأداء ، وبعد هلاك المال لا يبقى ذلك لو بقى التكفير بالمال عيناً فجوزنا له التكفير بالصوم ، ولا تفصيل هنا بين أن يهلك المال بصنعه أو بغير صنعه ؛ لأن الواجب لا يصادف المال قبل الأداء ولا يجعل المال مشغولاً به فلا يكون الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق المستحق ، ، ولهذا لا يسقط بهلاك المال حتى إنه[1] إذا أيسر بمال آخر يلزمه التكفير بالمال ؛ لأن القدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون مال ، فكان المال المستفاد فيه والمال الذى عنده سواء ؛ ولهذا لا يعتبر فيه كون المال نامياً ولايعتبر صفة الغنى فيمن يجب عليه ؛ لأن

---

(١) لفظ (إنه) ساقط من العثمانية والهندية .

الواجب ليس من نماء المال ، وإنما الشرط فيه القدرة الميسرة للأداء على وجه ينال الثواب بالأداء ، فيكون ذلك ساتراً لما لحقه لارتكاب المحظور ، وفى هذا يستوى المال النامى وغير النامى ، ويخرج على ما بينا أنه[1] إذا هلك المال بعد وجوب الحج بأن كان مالكا للزاد والراحلة وقت خروج القافلة من بلدته فإنه لا يسقط عنه الحج ؛ لأن الشرط هناك أدنى التمكن دون اليسر ، فاليسر فى سفر الحج يكون بالخدم والمراكب والأعوان وذلك ليس بشرط ، وأدنى التمكن شرط وجوب الأداء فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب . وكذلك لو هلك المال بعد وجوب صدقة الفطر ، أو هلك من وجب عليه بعد وجوب الأداء فإنه لايسقط الواجب ؛ لأن شرط الوجوب هناك أدنى التمكن وصفة الغنى فيمن يجب عليه الأداء دون اليسر ؛ ولهذا لو ملك من مال البذلة والمهنة فضلا على حاجته مايساوى نصاباً يجب عليه ، وبهذا النوع من المال يحصل أدنى التمكن والغنى ... نصاباً ، فأما صفة اليسر فهو مختص بالمال النامى ليكون الأداء من فضل المال ... اليسر بشرط هنا ، فعرفنا أن التمكن والغنى شرط وجوب الأداء باعتبار أنه غنى ؛ قال عليه السلام : « أغنوهم عن المسألة فى مثل هذ اليوم » والإغناء إنما يتحقق من الغنى ، ولم يتغير صفة المؤدى[2] بهذا الشرط فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ، وعلى هذا الأصل قلنا لاتجب الزكاة فى مال المديون بقدر ما عليه من الدين ؛ لأن الوجوب باعتبار الغنى واليسر وذلك ينعدم بالدين ، والغنى إنما يحصل بفضل[3] عن حاجته ، وحاجته إلى قضاء الدين حاجة أصلية فلا يحصل الغنى بملك ذلك القدر من المال ، ولهذا حل له أخذ الصدقة وهى لا تحل لغنى ، وإنما تيسر الأداء إذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته . وكذلك لا تجب صدقة الفطر على المديون إذا لم يملك نصاباً فضلا[4] عن دينه لأن الغنى بملك المال معتبر فى إيجاب صدقة الفطر على ما بينا أنه إغناء للمحتاج وبحاجته إلى قضاء الدين تنعدم صفة الغنى ، وإن كان الدين على العبد الذى هو عبد

---

(١) لفظ (أنه) ساقط من العثمانية والم

(٢) أى صفة الواجب تيسيراً — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وفى العثمانية : بمال يفضل .

(٤) وفى العثمانية : فاضلاً .

للخدمة فعلى المولى أن يؤدى عنه صدقة الفطر ؛ لأن صفة الغنى ثابت له بملك من النصاب سوى هذا القدر ، وأصل المالية غير معتبرة فيمن يجب الأداء عنه ، ولهذا تجب عن ولده الحر ، وكذلك الغنى به غير معتبر فإنه يجب الأداء عن المدبر وأم الولد وإن لم يكن هو غنيا بملكه فيهما ، فكذلك[1] إذا كان العبد مشغولا بالدين لأن ذلك الدين على العبد يوجب استحقاق ماليته فيخرج المولى من أن يكون غنيا به ، ولو كان هذا العبد المديون للتجارة لم يجب على المولى أن يؤدى عنه زكاة التجارة ؛ لأن الغنى بالمال الذى يجب أداء الزكاة عنه شرط ليكون الأداء بصفة اليسر وذلك ينعدم بقيام الدين على العبد ، ولا يدخل على ما ذكرنا وجوب كفارة الموسر[2] على المديون مع اعتبار صفة اليسر فى التكفير بالمال ؛ لأن المذكور فى كتاب الأيمان أنه إذا حنث فى يمين وله ألف درهم وعليه مثلها دين فإنه يكفر بالصوم بعد ما يقضى دينه بالمال ، ولم يتعرض[3] لما قبل قضاء الدين أنه بماذا يكفر ، فقال بعض مشايخنا : يكفر بالصوم أيضاً لأن ما فى يده من المال مستحق بدينه مشغول بحاجته ، وفى التكفير بالمال صفة اليسر معتبر بدليل التخيير الثابت بالنص ، وبسبب الدين ينعدم اليسر فيكفر بالصوم ، ومنهم من يقول : يلزمه التكفير بالمال لأن الكفارة أوجبت ساترة أو زاجرة وما أوجبت شكراً للنعمة فلا تشبه الزكاة من هذا الوجه فإنها أوجبت شكراً للنعمة والغنى ، ولهذا يشترط لإيجابها أتم وجوه الغنى وذلك بالمال النامى ، وحاجته إلى قضاء الدين بالمال يعدم تمام الغنى ، ولا يعدم معنى حصول الثواب له إذا تصدق به ليكون ذلك ساتراً للإثم الذى لحقه بارتكاب محظور اليمين[4] وهو المقصود بالكفارة ؛ قال تعالى : « إن الحسناتِ يُذْهِبن السَّيئاتِ » يوضحه أن معنى الإغناء غير معتبر فى التكفير بالمال ، ألا ترى أنه يحصل بالإعتاق وليس فيه إغناء ؛ ولهذا قلنا يحصل التكفير بالمال بطعام الإباحة وإن كان الإغناء لا يحصل به ، فعرفنا أن المعتبر فى التكفير بالمال أصل اليسر لا نهايته وتيسير الأداء قائم بملك المال مع قيام

---

(١) وفى العثمانية والهندية : وكذلك .

(٢) وفى العثمانية والهندية : الموسرين .

(٣) أى لم يتعرض محمد فى كتاب الأيمان لما قبل القضاء ، وكان فى الأصول الثلاثة لا يتعرض وهو غلط فبدلنا لا بلم .

(٤) وفى الهندية : لليمين .

الدين عليه ، فأما فى الزكاة المعتبر هو الإغناء ؛ ولهذا لا يتأدى إلا بتمليك المال ، والإغناء لا يتحقق ممن ليس بغنى كامل الغنى وبسبب الدين ينعدم الغنى ؛ ولهذا يمتنع[1] وجوب أداء الزكاة وصدقة الفطر على المديون .

فصل فى بيان موجب الأمر فى حق الكفار

لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان ؛ لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان ؛ قال تعالى « قل يأيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً » إلى قوله تعالى « فآمنوا بالله ورسوله » فهذا الخطاب منه يتناولهم لا محالة . ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ، ولهذا تقام على أهل الذمة عند تقرر أسبابها لأنها تقام بطريق الخزى والعقوبة لتكون زاجرة عن الإقدام على أسبابها ، وباعتقاد حرمة السبب يتحقق ذلك ولا تنعدم الأهلية لإقامة ذلك عليه بطريقه ، بل[2] هو جزاء وعقوبة فبالكفار أليق منه بالمؤمنين . ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضا لأن المطلوب بها معنى دنيوى وذلك بهم أليق ، فقد آثروا الدنيا على الآخرة ! ولأنهم ملتزمون لذلك ، فعقد الذمة يقصد به التزام أحكام المسلمين فيما يرجع إلى المعاملات فيثبت حكم الخطاب بها فى حقهم كما يثبت فى حق المسلمين لوجود الالتزام إلا فيما يعلم لقيام الدليل أنهم غير ملتزمين له . ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم فى حكم المؤاخذة فى الآخرة ؛ لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء وهم ينكرون اللزوم اعتقاداً وذلك كفر منهم بمنزلة إنكار التوحيد ؛ فإن صحة التصديق والإقرار بالتوحيد لا يكون مع إنكار شىء من الشرائع . وقال محمد رحمه الله فى السير الكبير : من أنكر شيئاً من الشرائع فقد أبطل قول لا إله إلا الله ، فقد ذكر بعض من لا يعتمد على قوله من أهل زماننا فى تصنيف له أن المسلم[3] إذا أنكر شيئاً من الشرائع فهو كافر فيما أنكره مؤمن فيما سوى ذلك ، وهو شبه المحال[4] من الكلام يبتلى المرء بمثله لقلة التأمل

---

(١) وفى الهندية : ينعدم .
(٢) وفى العثمانية : بل ما هو جزاء .
(٣) هو إسماعيل زاهد — كذا بهامش العثمانية .
(٤) وفى الهندية : يشبه المحال .

أو إيجابه بنفسه ، أعاذنا الله من ذلك ، ومع ذلك هو مخالف للرواية المنصوصة عن المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله ، فإذا ثبت أنه ترك ذلك استحلالاً وجحوداً يكون كفراً منه ظهر أنه معاقب عليه فى الآخرة كما هو معاقب على أصل الكفر ، وهو المراد بقوله تعالى : « وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة » :أى لايقرون بها ، وقال تعالى : « ماسلككم فى سقر ؟ قالوا : لم نك من المصلين » قيل فى التفسير : من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة . فهذا معنى قولنا : إن الخطاب يتناولهم فيما يرجع إلى العقوبة فى الآخرة .

فأما فى وجوب الأداء فى أحكام الدنيا فمذهب العراقيين من مشايخنا رحمهم الله أن الخطاب يتناولهم أيضاً والأداء واجب عليهم فإنهم لايعاقبون على ترك الأداء إذا لم يكن الأداء واجباً عليهم ، وظاهر ما تلونا يدل على أنهم يعاقبون فى الآخرة على الامتناع من الأداء فى الدنيا ، ولأن الكفر رأس المعاصى فلا يصلح سبباً لاستحقاق التخفيف ، ومعلوم أن سبب الوجوب متقرر فى حقهم ، وصلاحية الذمة لثبوت الواجب فيها بسببه موجود فى حقهم ، وشرط وجوب الأداء التمكن منه وذلك غير منعدم فى حقهم ، فلو سقط الخطاب بالأداء كان ذلك تخفيفاً والكفر لا يصلح تخفيفاً لذلك ، ولا معنى لقول من يقول إن التمكن من الأداء على هذه الصفة[1] لايتحقق حتى لو أدى لم يكن ذلك معتدا به ؛ لأنه يتمكن به من الأداء بشرط أن يقدم الإيمان والخطاب به ثابت فى حقه ، فهو نظير الجنب والمحدث يتمكن من أداء الصلاة بشرط الطهارة وهو مطالب بذلك ، فيكون متمكناً من أداء الصلاة يتوجه عليه الخطاب بأدائها مع أن انعدام التمكن من الأداء بإصراره على الكفر وهو جان فى ذلك ، فيجعل التمكن قائماً حكما إذا كان انعدامه بسبب جنايته ، ألا ترى أن زوال التمكن بسبب السكر لا يسقط الخطاب بأداء العبادات ، وكذلك انعدام التمكن بسبب الجهل إذا كان بتقصير[2] منه لا يسقط الخطاب بالأداء ، فبسبب الكفر أولى .

ومشايخ ديارنا يقولون إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات ، وجواب هذه المسألة غير محفوظ من المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله نصا ، ولكن

---

(١) أى صفة الكفر — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : عن تقصير .

مسائلهم تدل على ذلك ؛ فإن المرتد إذا أسلم لايلزمه قضاء الصلوات التي تركها في حال الردة عندنا وتلزمه عند الشافعي والمرتد كافر . واستدل بعض أصحابنا على أن الخلاف بيننا وبين الشافعي أن تنصيص علمائنا أن ذلك لا يلزمه القضاء بعد الإسلام دليل على أنه لم يكن مخاطباً بأدائها في حالة الكفر وهذا ضعيف ، فسقوط القضاء عن المرتد والكافر الأصلي بعد الإسلام بوجود الدليل المسقط وهو قوله تعالى : « إن ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف » وقال عليه السلام : «الإسلام يَجُب ما قبله » والسقوط بإسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء أصل الوجوب . ومنهم من استدل على ذلك بمن صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم في آخر الوقت فعليه أداء فرض الوقت عندنا ؛ لأن بالردة ينعدم خطاب الأداء في حقه والاعتداد بما مضى كان بناء عليه ، فإذا أسلم وقد بقي شيء من الوقت يثبت الوجوب باعتباره ويصير مخاطباً بالأداء ابتداء ، وعلى قول الشافعي لايلزمه الأداء لأن الخطاب بالأداء لاينعدم في حقه بالردة فبقي المؤدى معتدا به ، وعلى هذا الوحج ثم ارتد ثم أسلم ولكن هذا ضعيف أيضا ؛ فإن المؤدى إنما لايكون معتدا به بعد الردة لأن الردة تحبط العمل ؛ قال الله تعالى : « ومن يكفر بالإيمان فقد حَبِطَ عمَلُه » يعني ما اكتسب من العبادات وما حبط لا يكون معتدا فلهذا ألزمناه الأداء ثانياً . ومنهم من جعل هذه المسألة فرعاً لأصل معروف بيننا وبينهم أن الشرائع عندهم(١) من نفس الإيمان وهم مخاطبون بالإيمان [فيخاطبون بالشرائع وعندنا الشرائع ليست من نفس الإيمان وهم مخاطبون بالإيمان(٢)] فلا يخاطبون بالأداء بالشرائع التي تبتني على الإيمان ما لم يؤمنوا وهذا ضعيف أيضاً ؛ فإنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات وليس شيء من ذلك من نفس الإيمان أيضا .

فالذي يصح من الاستدلال لمشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب لفظ مذكور في الكتاب ، وهو أن من نذر أن يصوم شهراً ثم ارتد ثم أسلم فليس عليه من الصوم المنذور شيء ؛ لأن الردة تبطل كل عبادة ومعلوم أنه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة فهو ما أدى المنذور بعد ، فعرف أن الردة تبطل وجوب أداء كل عبادة ، فيكون هذا شبه التنصيص عن أصحابنا أن الخطاب بأداء الشرائع التي تحتمل السقوط لا يتناولهم

(١) وفي العثمانية والهندية : عنده .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

مالم يؤمنوا . والدليل على صحة هذا القول أن النبي عليه السلام لما بعث معاذاً إلى اليمن فقال : « اُدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة » الحديث ، فى هذا تنصيص على أن وجوب أداء الشرائع يترتب على الإجابة إلى ما دعوا إليه من أصل الدين ، والدليل على ذلك من طريق المعنى أن الأمر بأداء العبادة لينال به المؤدى الثواب فى الآخرة حكماً من الله تعالى [كما وعده فى محكم تنزيله والكافر ليس بأهل لثواب العبادة عقوبة له ، على كفره حكما من الله تعالى[1]] كما أن العبد لا يكون أهلا لملك المال حكما من الله تعالى والمرأة لا تكون أهلا لثبوت ملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح أو بسبب ملك الرقبة حكماً من الله تعالى ، وإذا تحقق انعدام الأهلية للكافر فيما هو المطلوب بالأداء يظهر به انعدام الأهلية للأداء ، وبدون الأهلية لا يثبت وجوب الأداء وبه فارق الخطاب بالإيمان ، فإنه بالأداء يصير أهلا لما وعد الله المؤمنين ، فبه تبين الأهلية للأداء أيضاً .

فإن قيل : هو بالإيمان يصير أهلا لما هو موعود على أداء العبادات وهو مطالب بالإيمان فينبغى أن يجعل فى حكم توجه الخطاب بالأداء عليه كأن ما هو مطالب به بالإيمان موجود فى حقه كما جعل النطفة فى الرحم كالحى حكماً فى حق الإرث والوصية والإعتاق ويجعل البيض كالصيد حكماً فى وجوب الجزاء على المحرم بكسره وإن لم يكن فيها معنى الصيدية حقيقة . قلنا : هذا أن لو كان مآل أمره الإيمان باعتبار الظاهر كالبيض والنطفة فمآلها إلى الحياة والصيدية مالم يفسدا ، ومآل أمر الكافر ليس للإيمان ظاهراً ، بل الظاهر من حال كل معتقداته يستديم اعتقاده ، ثم هذا المعنى إنما يستقيم اعتباره إذا كان عند إيمانه يتقرر وجوب الأداء فيما يتقرر سببه فى حال الكفر ، فيقال يخاطب بالأداء على أن يسلم فيتقرر وجوب الأداء كما فى النطفة والبيض فإن حكم العتق والملك والصيدية يتقرر إذا تحقق صفة الحياة فيهما ، وههنا ينعدم بالاتفاق ، فإنه بعد الإيمان لا يبقى وجوب الأداء فى شىء مما سبق فى حالة الكفر .

فإن قيل : أليس أن العبد من أهل مباشرة التصرف الموجب لملك المال وإن لم يكن أهلا لملك المال ؟ فكذلك يجوز أن يكون الكافر يخاطب بأداء العبادات وإن لم يكن

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

أهلا لما هو المقصود بالأداء . قلنا : صحة ذلك التصرف من المملوك على أن يخلفه المولى فى حكمه أو على أن يتقرر الحكم له إذا أعتق كالمكاتب ، فأما هنا لا تثبت أهلية الأداء فى حقه على أن يخلفه غيره فيما هو المبتغى بالأداء أو على أن يتقرر ذلك له بعد إيمانه ، وهذا بخلاف الجنب والمحدث فى الخطاب بأداء الصلاة ؛ لأن الأهلية لما هو موعود للمصلين لا ينعدم بالجنابة والحدث ، ولكن الطهارة شرط الأداء ، وبانعدام الشرط لاتنعدم الأهلية لأداء الأصل ، وما هذا إلا نظير من يقول لغيره أعتق عبدك عنى على ألف درهم فأعتقه يصح إعتاقه عن الآمر باعتبار أن الملك فى المحل شرط الإعتاق فانعدامه عند الأمر لايمنع صحة الأمر على أن يكون موجباً للحكم له إذا وجد الشرط عند إيجاد العتق . ولو قال المولى لعبده : أعتق عن نفسك عبداً فأعتق لم يصح هذا الأمر ولم يكن الإعتاق عن العبد ؛ لأنه بصفة الرق يخرج من أن يكون أهلا للإعتاق عن نفسه فلا يصح أمره إياه بالإعتاق عن نفسه مع انعدام الأهلية ، وتبين بهذا أن سقوط الخطاب بالأداء عنهم ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقق معنى العقوبة والنقمة فى حقهم ؛ فإن الإخراج من الأهلية لثواب العبادة يكون نقمة ؛ يوضحه أن الأمر لطلب أداء العبادة وهو مع صفة الكفر لا يكون أهلا للعبادة بل يحبط عمله ، كما قال الله تعالى : « وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثورا » ومعلوم أن فى العبادة المنفعة للمؤدى المأمور لا للآمر ؛ قال الله تعالى : « ومن عمل صالحاً فلأنفسهم يمهدون » والكافر لايستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف عليه ! والإيجاب من الآمر نظر من الشرع للمأمور فعسى أن يقصر فيما لا يكون واجباً عليه ولا يقصر فى أداء ماهو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر ، فقولنا وجوب الأداء لايتناوله يكون تغليظا عليه لاتخفيفاً ، ولهذا أثبتنا حكم وجوب الأداء فيما يرجع إلى العقوبة فى الآخرة فى حقه ، ثم هو بإصراره على الكفر متلف نفسه حكما فيما يرجع إلى ماهو المقصود بالعبادات فيكون بمنزلة من قتل نفسه حقيقة ، ولا يجعل قاتل النفس حقيقة كالحى حكما فى توجه الخطاب عليه بأداء العبادات لا للتخفيف عليه ، فكذلك الكافر لا يجعل متمكنا من الأداء حكما مع إصراره على الكفر لا بطريق التخفيف عليه ولكن تجعل ذمته كالمعدومة حكما فى الصلاحية لوجوب أداء العبادات فيها تحقيقاً لمعنى الهوان فى حقهم وهو أن يلحقهم بالبهائم التى لاذمة لها فى هذا الحكم

كما وصفهم الله تعالى قال : « إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا » ثم الخطاب بأداء العبادات ليسعى المرء بأدائها فى فكاك نفسه ؛ قال عليه السلام : « الناس غاديان : بائع نفسه فموبقها ، ومشتر نفسه فمعتقها » يعنى بالائتمار بالأوامر ، والقول بأن الكافر ليس بأهل للسعى فى فكاك نفسه مالم يؤمن لا يكون تخفيفاً عليه ، وهو نظير أداء بدل الكتابة لما كان[1] ليتوصل به المكاتب إلى فكاك نفسه ، فإسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد فى الرق لايكون تخفيفاً عليه ، فإن مابقى فيه من ذل الرق فوق ضرر المطالبة بالأداء . وإنما استنبطنا هذا من تعليل محمد رحمه الله فى قوله : مافيه من الشرك أعظم من ذلك ، علل به فى أنه لايلزمه كفارة الظهار وكفارة اليمين وإن حنث ، وفى الكفارات معنى العبادة على ما بينا أنه ينال به الثواب فيكون مكفراً للذنب والكافر ليس بأهل لذلك فلا يثبت فى حقه الخطاب بأداء الكفارة كما لايثبت فى حق العبد الخطاب بالتكفير بالمال لأنه ليس بأهل لذلك . ونظير ما قلنا من الحسيات أن مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء إذا كان يرجو له الشفاء يكون نظراً من الطبيب لا إضراراً به ، فإذا أيس من شفائه فترك مطالبته بشرب الدواء لا يكون ذلك تخفيفاً عليه بل إجباراً له بما هو أشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يذوق من كأس الحمام ، فكذلك هنا أن[2] الكفار لا يخاطبون بأداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف عليهم بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما هو مصر عليه من الشرك ، والله أعلم .

باب النهى

قال رضى الله عنه : اعلم بأن موجب النهى شرعاً لزوم الانتهاء عن مباشرة المنهى عنه لأنه ضد الأمر . أما من حيث اللغة فصيغة الأمر لبيان أن المأمور به مما ينبغى أن يكون ، وصيغة النهى لبيان أنه مما ينبغى أن لا يكون ، وأما شرعاً فالأمر لطلب إيجاد المأمور به على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب فى حقيقة الإيجاد ، وذلك

---

(١) وفى الهندية : لما يتوصل .

(٢) وفى العثمانية : هنا قولنا أن .

فى وجوب الائتمار ، والنهى لطلب مقتضى[1] الامتناع عن الإيجاد على ابلغ الوجوه مع بقاء اختيار للمخاطب فيه وذلك بوجوب الانتهاء ، فإذا تبين موجب النهى قلنا : مقتضى النهى قبح المنهى عنه شرعاً ، كما أن مقتضى الأمر حسن المأمور به شرعا ألا ترى أن التحريم لما كان ضد الإحلال[2] كان مقتضى أحدهما ضد مقتضى الآخر ولأن صاحب الشرع جاء بتتميم المحاسن ونفى القبائح فكان نهيه موجباً قبح المنهى عنه كما كان أمره موجباً صفة الحسن للمأمور به .

فإن قيل : لماذا لا يجعل مقتضى النهى شرعاً حسن الانتهاء كما كان مقتضى الأمر حسن الائتمار ؟ قلنا لأنه يصير مقتضاهما واحداً وبينهما مغايرة على سبيل المضادة ، ثم الائتمار بفعل يقصده المخاطب ويضاف وجوده إلى كسبه فيحسن الائتمار لكون ذلك مضافاً إليه ، فأما الانتهاء يكون بامتناعه عن إيجاد الفعل المنهى عنه ثم انعدامه لا يكون مضافاً إلى كسبه وقصده ، بل الانعدام أصل فيه ما لم يوجده ، وإذا لم يكن مضافاً إلى فعله الذى هو اختيارى لايستقيم أن يوصف امتناعه عن الإيجاد بالحسن مقصوداً ، فعرفنا به أن قبح المنهى عنه ثابت بمقتضى وجوب الانتهاء شرعا .

فإن قيل : تركه الفعل الذى يكون إيجاداً فعل مقصود منه على ما هو مذهب أهل السنة والجماعة أن ترك الفعل فعل لما فيه من اشتغال بأحد الضدين والانتهاء به يتحقق ، قلنا هو كذلك ولكن موجب النهى هو الانتهاء وحقيقته الامتناع عن الإيجاد ، ثم إن دعته نفسه إلى الإيجاد يلزمه الترك ليكون ممتنعاً والمنهى عنه يبقى عدماً كما كان ، ألا ترى أن الامتناع الذى به يتحقق الانتهاء يستغرق جميع العمر ، والترك الذى هو فعل منه لا يستغرق : فإنه قبل أن يعلم به يكون منتهياً بالامتناع عنه ولا يكون مباشراً للفعل الذى هو ترك الايجاد فإن ذلك لا يكون إلا عن قصد منه بعد العلم به .

وبيان هذا أن الصائم مأمور بترك اقتضاء الشهوتين فى حال الصوم فلا يتحقق منه هذا الفعل ركنا للصوم حتى يعلم به ويقصده ، والمعتدة ممنوعة من التزوج والخروج والتطيب وذلك ركن الاعتداد ويتم ذلك وإن لم تعلم به حتى يحكم بانقضاء عدتها بمضى

---

(١) لفظ (مقتضى) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ضدا للاحلال .

الزمان قبل أن نشعر به ، وعلى هذا لو قال لامرأته : إن لم أشأ طلاقك فأنت طالق ثم قال لا أشاء طلاقك لم تطلق ، ولو قال : إن أبيت طلاقك فأنت طالق ثم قال قد أبيت طلقت ؛ لأن الإباء فعل يقصده ويكسبه فيصير موجوداً بقوله قد أبيت ولا يكون ذلك مستغرقاً المدة[1] ، وعدم المشيئة عبارة عن امتناعه من المشيئة وذلك يستغرق عمره فلا يتحقق وجود الشرط بقوله لا أشاء ولا بامتناعه من المشيئة فى جزء من عمره .

وإذا تبين أن مقتضى النهى قبح المنهى عنه شرعاً فنقول : المنهى عنه فى صفة القبح قسمان : قسم منه ماهو قبيح لعينه ، وقسم منه ماهو قبيح لغيره ، وهذا القسم يتنوع نوعين : نوع منه ما هو قبيح لمعنى جاوره جمعاً ، ونوع منه ماهو قبيح لمعنى اتصل به وصفاً . فأما بيان القسم الأول فى العبث والسفه فإنهما قبيحان شرعاً ؛ لأن واضع اللغة وضع هذين الاسمين لما يكون خالياً عن الفائدة ، ومبنى الشرع على ما هو حكمة لايخلو عن فائدة ، فما يخلو عن ذلك قطعاً يكون قبيحاً شرعاً ، ومن هذا النوع فعل اللواطة ، فالمقصود من اقتضاء الشهوة شرعاً هو النسل وهذا المحل ليس بمحل له أصلا فكان قبيحاً شرعاً ، ونظيره من العقود بيع الملاقيح والمضامين ، فإنه قبيح شرعاً لأن البيع مبادلة المال بالمال شرعاً وهو مشروع لاستنماء المال به ، والماء فى الصلب والرحم لا مالية فيه فلم يكن محلا للبيع شرعاً ، وكذلك الصلاة بغير الطهارة لأن الشرع قصر الأهلية لأداء الصلاة على كون المصلى طاهراً عن الحدث والجنابة فتنعدم الأهلية بانعدام صفة الطهارة ، وانعدام الأهلية فوق انعدام المحلية ، فكان كل واحد منهما قبيحاً شرعاً بهذا الطريق .

وحكم هذا النوع من المنهى بيان أنه غير مشروع أصلاً لأن المشروع لا يخلو عن حكمة ، وبدون الأهلية والمحلية لا تصور لذلك فيعلم به أنه غير مشروع أصلاً .

وبيان النوع الثانى من الأفعال وطء الرجل زوجته فى حالة الحيض ؛ فإنه حرام منهى عنه ولكن لمعنى استعمال الأذى واستعمال الأذى مجاور للوطء جمعا غير متصل به وصفاً ، ولهذا جاز له أن يستمتع بها فيما سوى موضع خروج الدم فى قول محمد رحمه الله لأنه لايجاور فعله استعمال الأذى ، وفى قول أبى حنيفة رحمه الله يستمتع بها

(١) وفى العثمانية : لعمره .

فوق المئزر ويجتنب ماتحته احتياطاً ؛ لأنه لا يأمن الوقوع فى استعمال الأذى إذا استمتع بها فى الموضع القريب من موضع الأذى .

ونظير هذا النوع من العقود والعبادات البيع وقت النداء ، فإنه منهى عنه لما فيه من الاشتغال عن السعى إلى الجمعة بغيره بعد ما تعين لزوم السعى وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفاً ، والصلاة فى الأرض المغصوبة منهى عنها لمعنى شغل ملك الغير بنفسه وذلك مجاور لفعل الصلاة جمعا غير متصل به وصفاً ، فعرفنا أن قبحه لمعنى فى غيره .

وحكم هذا النوع أنه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهى من قِبَل أن القبح لما كان باعتبار فعل آخر سوى الصلاة والبيع والوطء لم يكن مؤثراً فى المشروع لا أصلا ولا وصفاً ، ألا ترى أن الصائم إذا ترك الصلاة يكون فعل الصوم منه عبادة صحيحة هو مطيع فيه وإن كان عاصياً فى ترك الصلاة ، وهنا[1] يكون مطيعاً فى الصلاة وإن كان عاصياً فى شغل ملك الغير بنفسه ، ومباشراً للوطء المملوك بالنكاح وإن كان عاصياً مرتكباً للحرام باستعمال الأذى ، ولهذا قلنا يثبت الحل للزوج الأول بالوطء الثانى إياها فى حالة الحيض ، ويثبت به إحصان الواطئ أيضا .

وأما النوع الثالث فبيانه فى الزنا[2] فإنه وطء غير مملوك فكان قبيحاً شرعاً ؛ لأن الشرع قصر ابتغاء النسل بالوطء على محل مملوك ، فقال الله تعالى : « إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم » ونظيره من العقود الربا فإنه قبيح لمعنى اتصل بالبيع وصفاً وهو انعدام المساواة التى هى شرط جواز البيع فى هذه الأموال شرعاً ، ومن العبادات النهى عن صوم يوم العيد وأيام التشريق فإنه قبيح لمعنى اتصل بالوقت الذى هو محل الأداء وصفاً وهو أنه يوم عيد ويوم ضيافة . ثم لا خلاف فيما يكون من الأفعال التى يتحقق حسا من هذا النوع أنه فى صفة القبح ملحق بالقسم الأول ؛ فإن الزنا وشرب الخمر حرام لعينه غير مشروع أصلا ؛ ولهذا تتعلق بهما العقوبة التى تندرئ بالشبهات ، وما كان مشروعاً من وجه وحراماً لغيره لا يخلو عن شبهة ، فإيجاب العقوبة فيهما دليل ظاهر على أن حرمتهما لعينهما وذلك دليل على قبح المنهى عنه لعينه .

---

(١) وفى الهندية : فهاهنا .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فى الأفعال الزنا .

واختلفوا فيما يكون من هذا النوع من العقود والعبادات . قال علماؤنا رحمهم الله : موجب مطلق النهى فيها تقرير المشروع مشروعاً وجعل أداء العبد إذا باشرها فاسداً إلا بدليل . وقال الشافعى : موجب مطلق النهى فى هذا النوع انتساخ المنهى عنه وخروجه من أن يكون مشروعاً أصلاً إلا بدليل . وحجته فى ذلك أن النهى ضد الأمر . ثم مقتضى مطلق الأمر شرع المأمور به ، فمقتضى مطلق النهى ضده وهو انعدام كون المنهى عنه مشروعاً ، وهذا لأن الحقيقة هو المراد من كل نوع حتى يقوم دليل المجاز ، ثم الحقيقة فى مطلق الأمر إثبات صفة الحسن فى المأمور به شرعاً لعينه لا لغيره . وكذلك الحقيقة فى مطلق النهى إثبات صفة القبح فى المنهى عنه لعينه لا لغيره ، وهذا لأن المطلق ينصرف[1] إلى الكامل دون الناقص ؛ فإن الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم فيه لا يثبت ما هو الحقيقة فيه ، فبهذا تبين أن المطلق يتناول الكامل ، والكمال فى الأمر الذى هو طلب الإيجاد بأن يحسن المأمور به لعينه ، فكذلك الكمال فيما هو طلب الإعدام إثبات صفة القبح فى إيجاده لعينه . وإذا تقرر هذا خرج المنهى عنه من أن يكون مشروعاً لمقتضى النهى وحكمه ، أما مقتضاه فلأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحا ، والقبيح لعينه لايجوز أن يكون مباحا فكذلك لايجوز أن يكون مشروعاً ، وبهذا تبين أن النهى بمعنى النسخ فى إخراج المنهى عنه من أن يكون مشروعاً . وأما حكمه فوجوب الانتهاء ليكون معظماً مطيعاً للناهى فى الانتهاء ، ويكون عاصياً لا محالة فى ترك الانتهاء ، وإنما يكون عاصياً بمباشرة ما هو خلاف المشروع ، فعرفنا أن بالنهى يخرج من أن يكون مشروعاً . يقرره أن المنهى عنه لا يكون مرضيا به أصلا وإن كان لا تنعدم به الإرادة ، والقضاء والمشيئة بمنزلة الكفر والمعاصى ، فإنها تكون من العباد بالإرادة والمشيئة والقضاء ولا يكون مرضيا به ؛ قال الله تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر » والمشروع ما يكون مرضيا به ؛ قال الله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » الآية ؛ فبهذا تبين أن المنهى عنه غير مشروع أصلاً ، ثم صفة القبح فى المنهى عنه وإن كان لمعنى اتصل به وصفاً فذلك دليل على أنه لم يبق مشروعاً لأن ذلك الوصف لا يفارق

(١) وفى العثمانية : منصرف .

للنهى عنه ومع وجوده لا يكون مشروعاً ، فبه يخرج من أن يكون مشروعاً أصلا[١] بمنزلة نكاح المعتدة والنكاح بغير شهود فإن النهى عنهما كان لمعنى زائد على ما به يتم العقد من فقد شرط أو زيادة صفة فى المحل ، ثم يخرج به من أن يكون مشروعاً أصلاً مقيداً بما هو الحكم المطلوب من النكاح . إذا تقرر هذا فالمسائل تخرج له على هذا الأصل منها أن الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن ثبوتها بطريق النعمة والكرامة حتى تكون أمهاتها وبناتها فى حقه كأمهاته وبناته فى المحرمية فيستدعى سبباً مشروعاً والزنا قبيح لعينه غير مشروع أصلا فلا يصلح سبباً لهذه الكرامة . ومنها أن البيع الفاسد نحو الربا والبيع بأجل مجهول وبيع المال بالخمر لا يكون موجباً للملك بحال ، لأن الملك نعمة وكرامة ؛ ألا ترى أن صفة المالكية إذا قوبلت بالمملوكية كان معنى النعمة بالمالكية فيستدعى سبباً مشروعاً والقبيح لعينه لا يكون مشروعاً أصلاً . يقرره أن النعمة تستدعى سبباً مرغوباً فيه شرعاً ليرغب العاقل[٢] فى مباشرته لتحصيل النعمة والمنهى عنه شرعاً لا يجوز أن يكون مرغوباً فيه شرعاً . ومنها أن الغصب لا يكون موجباً للملك عند تقرر الضمان لهذا المعنى . ومنها أن استيلاء الكفار على مال المسلم لا يكون موجباً للملك لهم شرعاً لأن ذلك عدوان محض فلا يكون ذلك مشروعاً فى نفسه ولا يصلح سبباً لحكم مشروع مرغوب فيه . ومنها أن صوم يوم العيد لم يبق بعد النهى صوماً مشروعاً حتى لا يصح التزامه بالنذر لأن الصوم المشروع عبادة والعبادة اسم لما يكون المرء بمباشرته مطيعاً لربه ، فما يكون هو بمباشرته عاصياً مرتكباً للحرام لا يكون صوماً مشروعاً . ومنها أن العاصى فى سفره كالعبد الآبق وقاطع الطريق لا يترخص برخص المسافرين ، لأن ثبوت ذلك بطريق النعمة لدفع الحرج عنه عند السير المديد ، فإذا كان سيره معصية لم يصلح سبباً لما هو نعمة فى حقه ، إذ النعمة تستدعى سبباً مشروعاً[٣] وما يكون المرء عاصياً بمباشرته فإنه لايكون مشروعاً . ومنها بيع الدهن النجس فإنه لا يكون مشروعاً مفيداً لحكمه لأن النجاسة لما اتصلت بالدهن وصفاً فصارت[٤] بحيث لا تفارقه خرج الدهن من أن يكون محلا للبيع المشروع

---

(١) قوله يخرج من أن يكون مشروعاً أصلا ساقط من الهندية .

(٢) وفى الهندية : العامل . (٣) وفى العثمانية : مرغوباً .

(٤) وفى العثمانية والهندية : وصارت .

والتحق بودك الميتة فخرج[1] من أن يكون محلا للبيع مفيداً لحكمه وهو الملك كما بينا فى بيع الملاقيح والمضامين . قال : ولا يدخل على ما ذكرنا الظهار فإنه موجب للكفارة التى هى مشروعة وإن كان هو فى نفسه قبيحا حراماً لأنه منكر من القول وزور ، هذا لأن الكفارة مشروعة جزاء على ارتكاب المحظور بمنزلة الحدود لا أصلاً بنفسه على سبيل الكرامة والنعمة ، والجزاء يستدعى سبباً محظوراً فيكون[2] الظهار محظوراً يحقق معنى السببية لما هو فى معنى[3] الجزاء ، ولا تعدم الصلاحية لذلك .
ولا يدخل عليه استيلاد أحد الشريكين الجارية المشتركة ، فإنه يثبت النسب والملك للمستولد فى نصيب شريكه وذلك حكم مشروع يثبت بسبب وطء محظور ، لأن ثبوت النسب باعتبار وطئه ملك نفسه والنهى باعتبار أن وطأه يصادف ملك الشريك أيضاً وملك الشريك مجاور للملك جمعاً غير متصل بملكه وصفاً وكان فى الصلاحية لثبوت النسب به بمنزلة الوطء فى حالة الحيض . ثم إنما يملك نصيب الشريك حكما لثبوت أمية الولد فى نصيبه ، وكون الاستيلاد مما لا يحتمل الوصف بالتجزى وذلك غير محظور .
ولا يدخل على هذا الطلاق فى حالة الحيض أو الطهر الذى جامعها فيه فإنه منهى عنه ومع ذلك كان واقعاً موجباً لحكم مشروع وهو الفرقة ؛ لأن هذا النهى لأجل الحيض وهو صفة المرأة غير متصل بالطلاق وصفاً ولكنه مجاور له جمعاً حين أوقعه فى وقته . وكان النهى لمعنى الإضرار بها من حيث تطويل العدة عليها ، أو تلبيس أمر العدة عليها إذا أوقع فى الطهر الذى جامعها فيه وذلك غير متصل بالطلاق الذى هو سبب الفرقة أصلا ولا وصفاً[4] . ولا يدخل على ما ذكرنا إحرام المجامع لأهله[5] فإنه ينعقد موجباً أداء الأعمال وإن كان منهيا عنه ؛ لأن النهى عن الجماع مع عقد الإحرام والجماع غير متصل بالإحرام أصلا ولا وصفاً ، ولهذا كان موجباً للقضاء والشروع بصفة الفساد غير موجب للقضاء بالاتفاق ، فتبين به أنه ينعقد صحيحاً ثم فسد لارتكاب المحظور به ،

---

(١) وفى العثمانية : وبدون المحل لا يكون البيع مفيداً .
(٢) وفى العثمانية : فيكون .
(٣) وفى العثمانية والهندية : لما هو معنى .
(٤) لأنه يشتبه عليها أمرها أنها من ذوات الأحمال أو من ذوات الأقراء لاحتمال أن يكون الوطء معلقاً .
(٥) أى أحرم بأهله حالة الجماع — كذا بهامش العثمانية .

ولـكن الإحرام مشروع على أنه لا يخرج منه المرء بعد ما شرع فيه إلا بالطريق الذى عينه الشرع للخروج منه وهو أداء الأعمال أو الدم عند الإحصار فيلزمه أداء الأعمال ليكتسب به طريق الخروج من الإحرام شرعاً وذلك مشروع فيجوز أن يلزمه أداء الأعمال أيضاً . وكذلك لو جامعها بعد ما أحرم فإنه لا يخرج إلا بأداء الأعمال لهذا المعنى ؛ ولأن الجماع فى الإحرام محظور شرعاً فيجوز أن يقال ما يلزمه من أداء الأعمال بعده على وجه لا يكون معتداً به فى إسقاط الواجب عنه جزاء على ارتـكاب ما هو محظور ، وكلامنا فيما هو مشروع ابتداء لاجزاء ، وقبل الجماع لزمه أداء الأعمال بسبب مشروع وليس إلى العبد ولاية تغيير المشروع وإن كان الأداء يفسد بفعل منه كما تفسد الصلاة بالتـكلم فيها ولا يتغير به المشروع ، وإذا لم يصلح فعله مغيرا بقى طريق الخروج بأداء الأفعال مشروعاً كما كان قبل الجماع ، وللشرع ولاية نفى المشروع وإخراجه من أن يكون مشروعاً كما له ولاية الشرع بمطلق نهيه الذى هو دليل القبح فى المنهى عنه ، فصلح أن يكون مخرجاً للمنهى عنه من أن يكون مشروعاً ، فلهذا لم يبق مشروعاً بعد النهى .

وحجتنا ما ذكره محمد رحمه الله فى كتاب الطلاق ، فإنه قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم العيد وأيام التشريق » فنهانا عما يتكون وعما لا يتكون والنهى عما لا يتكون لغو ، حتى لا يستقيم أن يقال للأعمى لا تبصر ، وللآدمى لا تطر ، ومعلوم أنه إنما نهى عن صوم شرعى ، فالإمساك الذى يسمى صوماً لغة غير منهى عنه ، ومن أتى به لحمية أو مرض أو قلة اشتهاء لا يكون مرتـكباً للمنهى عنه ، فهذا[1] دليل على أن الصوم الذى هو عبادة مشروع فى الوقت بعد النهى كما كان قبله[2] .

وتقرير هذا الـكلام من وجهين : أحدهما أن موجب النهى هو الانتهاء وإنما يتحقق الانتهاء عن شىء والمعدوم ليس بشىء ، فـكان من ضرورة صحة النهى موجباً للانتهاء كون المنهى عنه مشروعاً فى الوقت ، فـكيف يستقيم أن يجعل المنهى عنه غير مشروع بحكم النهى بعد ما كان مشروعاً ! وبه تبين أن النهى ضد النسخ ، فالنسخ

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فهو .
(٢) وفى العثمانية : كما كان مشروعاً قبله .

تصرف فى المشروع بالرفع ثم ينعدم أداء العبد باعتبار أنه لم يبق مشروعاً وليس للعبد ولاية الشرع ، والنهى تصرف فى منع المخاطب من أداء ما هو مشروع فى الوقت فيكون انعدام الأداء منه انتهاء عما نهى عنه ، ومقتضى النهى حرمة الفعل الذى هو أداء لوجوب الانتهاء فبقى الشروع مشروعاً كما كان ، ويصير الأداء فاسداً حراماً ؛ لأن فيه ترك الانتهاء الواجب بالنهى . وبيان هذا فى قوله تعالى « ولا تقربَا هذه الشجرةَ » فإنه كان تحريماً لفعل القِربان ولم يكن تحريماً لعين الشجرة ، وكما لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم أداء الصوم فى وقت ليس فيه صوم مشروع . وبهذا الحرف يتبين الفرق بين الأفعال الحسية والعقود الحكمية والعبادات الشرعية ، فإنه ليس من ضرورة حرمة الأفعال الحسّية انعدام التكون ، فقلنا تأثير التحريم فى إخراجها من أن تكون مشروعة أصلاً وإلحاقها بما هو قبيح لعينه ، ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء أصلها مشروعاً إذ لا تكون لها إذا لم تبق مشروعة ، وبدون التكون لا يتحقق تحريم فعل الأداء ، وكذلك فى العبادات ، فكان فى إبقاء المشروع مشروعاً مراعاة حقيقة النهى لا أن يكون تركاً للحقيقة كما قرره الخصم . يوضحه أن صفة الفساد للعقد لا يكون إلا عند وجود العقد فإن الصفة لا تسبق الموصوف ، وكذلك فساد المؤدى من الصوم لا يسبق الأداء ، ولا أداء إذا لم يبق مشروعاً ، فبه تبين أنه بقى مشروعاً والمشروعات لا تكون قبيحاً لعينه ، فعرفنا أن القبح لوصف اتصل به فصار به الأداء قبيحاً فاسداً ، إلا فى موضع يتعذر الجمع بين صفة الحرمة وبقاء الأصل ، فحينئذ ينعدم ضرورة ويكون ذلك نسخاً من طريق المعنى فى صورة النهى لا أن يكون نهياً حقيقة ولا ضرورة هنا . فالصوم والصلاة يستقيم أن يكون أصله مشروعاً مع كون الأداء حراماً كصوم يوم الشك والصلاة فى وقت مكروه ، وكذلك العقود الشرعية يتصور بقاء أصلها مشروعاً مع حرمة مباشرة التصرف وفساده كالطلاق فى حالة الحيض وفى الطهر الذى جامع فيه امرأته [1] .

وتقرير آخر أن النهى يوجب إعدام المنهى عنه بفعل مضاف إلى كسب العبد

---

(١) وفى العثمانية : جامعها فيه .

واختياره لأنه ابتلاء كالأمر ، وإنما يتحقق الابتلاء إذا بقى للعبد فيه اختيار ، حتى إذا انتهى معظماً لحرمة الناهى كان مثاباً عليه ، وإذا أقدم عليه تاركا تعظيم حرمة الناهى كان معاقباً على إيجاده ، ولا يتحقق ذلك إلا فيما هو مشروع ، فبهذا تبين أن موجب النهى إنما يتحقق فى العقود الشرعية والعبادات إذا كانت مشروعة بعد النهى ؛ فأما صفة القبح فهو ثابت بمقتضى النهى ، ولـكن ثبوت المقتضى لتصحيح المقتضى لا لإبطاله ، وإذا انعدم المشروع بمقتضى صفة القبح ينعدم موجب النهى ، وبانعدامه يبطل النهى فلايجوز إثبات المقتضى على وجه يكون مبطلا للمقتضى . والشافعى رحمه الله فعل ذلك فـكان قوله فاسداً ، ونحن أثبتنا أصل النهى موجباً للانتهاء ، ثم أثبتنا المقتضى بحسب الإمكان على وجه لا يبطل به الأصل ولـكن يثبت القبح والحرمة صفة لأداء العبد المشروع فى الوقت ؛ فإن القبح إذا كان فى وصف الشيء لا يعدم أصله كالإحرام بعد الفساد فإنه يبقى أصله وإن كان قبيحاً لمعنى اتصل بوصفه وهو الفساد ، والعذر الذى ذكره يرجع إلى تحقيق ما ذكرنا ، فإن فساد الإحرام بالجماع حكم ثابت شرعاً وإلى الشرع ولاية إعـدام أصل الإحرام فلو كان من ضرورة صفة الفساد انعدام الأصل فى المشروعات لـكان الحـكم بفسـاده شرعاً معدماً لأصله ؛ ألا ترى أن بسبب الردة ينعدم أصل الإحرام وإن كان ذلك من أعظم الجنايات ؛ لأن حبوط العمل بالردة حكم شرعى ، وبسبب الإحصار يتمكن من الخروج من الإحرام قبل أداء الأعمال وذلك جناية من العبد[1] ولـكن جواز دفع ضرر استدامة الإحرام عن نفسه حكم شرعى فيتمكن به من الخروج قبل أداء الأعمال ، وكان ما بيناه نهاية فى التحقيق ، ومراعاة لحقيقة موجب النهى ، وإثباتاً بمقتضاه بحسب الإمكان . وبهذا يتبين الفرق بين الأمر والنهى على ما استدل به الخصم ؛ فإن مطلق الأمر يوجب حسن المأمور به لعينه ؛ لأنه طلب الإيجاد بأبلغ الجهات ، فتمام ذلك بالوجود حقيقة فـكان فى إثبات صفة الحسن بمقتضى الأمر على هذا الوجه تحقيق المأمور به ؛ فأما النهى فطلب الإعدام بأبلغ الجهات ، ولـكن مع بقاء اختيار العبد فيه ليـكون مبتلى كما فى الأمر ، وحقيقة ذلك إنما يتـكون به فيما هو مشروع ويبقى بعد النهى مشروعاً ،

---

(١) وفى العثمانية والهندية : العدو .

فيثبت مقتضاه على الوجه الذى يوجبه ما هو الموجب الأصلى فيه حقيقة ، وكما أن المأمور به لا يصير موجوداً بمقتضى الأمر لأنه ينعدم به معنى الابتلاء فكذلك النهى عنه لا ينعدم بمجرد النهى لتحقيق معنى الانتهاء[١] وإذا لم ينعدم بقى مشروعاً لامحالة .

وبيان تخريج المسائل على هذا الأصل أن نقول : الصوم مشروع فى كل يوم باعتبار أنه وقت اقتضاء الشهوة عادة ، والصوم منع النفس عن اقتضاء الشهوة لابتغاء مرضاة الله تعالى ، ويوم العيد كسائر الأيام فى هذا فكان الصوم مشروعاً فيه وبالنهى لم ينعدم هذا المعنى ، ثم النهى ليس لأنه صوم شرعى ولكن لما فيه من معنى رد الضيافة ، وإليه وقعت الإشارة فى قوله عليه السلام « فإنها أيام أكل وشرب » وهذا المعنى باعتبار صفة اليوم وهو أنه يوم عيد فيثبت القبح فى الصفة دون الأصل وهو أنه يكون حرام الأداء ، والمؤدى يكون عاصياً بارتكابه ما هو حرام ويبقى أصل الصوم مشروعاً فى الوقت لأنه مشروع باعتبار أصل اليوم ولا قبح فيه ؛ ولهذا قلنا يصح التزامه بالنذر ، لأنه بالنذر يصير ملتزماً فى ذمته ما هو عبادة مشروعة فى الوقت ولا فساد فى المشروع ، وذكر اليوم لبيان مقدار ماالتزمه على ما بينا أن الوقت معيار للصوم ؛ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله [إنه[٢]] لا يلزمه بالشروع ، وإن[٣] أفسده بعد الشروع لا يلزمه القضاء لأن الشروع أداء منه فيكون حراماً فاسداً فيكون[٤] هذا مطالباً بالكف عنه شرعاً لا بإتمامه فلا يكون الإفطار جناية منه على حق الشرع ولا يبقى فى عهدته حتى يحتاج إلى القضاء ، فأما بالنذر فلا يصير مرتكباً للحرام فيصح نذره ويؤمر بالخروج عنه بصوم يوم آخر وبه[٥] يتم التحرز عن ارتكاب المحرم ، ولكن لو صام فيه خرج عن موجب نذره لأنه التزم المشروع فى الوقت وتيقن أنه[٦] أدى المشروع فى الوقت إذا صام فيسقط عنه الواجب وإن كان الأداء فاسداً منه كمن نذر أن يعتق عبداً بعينه فعمى ذلك العبد أو كان أعمى يتأدى المنذور بإعتاقه ولا فرق بينهما ، فالعبد مستهلك باعتبار

---

(١) وفى العثمانية والهندية : معنى فى الابتلاء .

(٢) زيادة من العثمانية والهندية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : وإذا .

(٤) وفى العثمانية : ولكون .

(٥) وفى العثمانية والهندية : فبه .

(٦) وفى الهندية : بأنه .

وصفه [قائم باعتبار أصله ، والصوم فى هذا الوقت مشروع باعتبار أصله فاسد الأداء باعتبار وصفه [1]] ولهذا لا يتأدى واجب آخر بصوم هذا اليوم ؛ لأن ذلك وجب فى ذمته كاملا وبصفة الفساد والحرمة فى الأداء ينعدم الكمال ضرورة ، وعلى هذا الصلاة فى الأوقات المكروهة ، فالأداء منهى لمعنى هو صفة الوقت وهو أنه وقت مقارنة الشيطان الشمس على ما ورد به الأثر فلا ينعدم أصل العبادة مشروعاً [2] فيه ولكن يحرم الأداء ويلزم بالشروع كما يلزم بالنذر ؛ لأن الصلاة عبادة معلومة بأركانها والوقت ظرف لها لا معيار فلا يصير مؤدياً بمجرد الشروع والمحرم هو الأداء ، ويتصور بهذا الشروع الأداء بدون صفة الحرمة بأن يصبر حتى تبيض الشمس فلم يكن الشروع فاسداً كما لم يكن النذر فاسداً فيلزمه القضاء لهذا ولكن لا يتأدى به واجب آخر ؛ لأن النهى باعتبار وصف الوقت الذى هو ظرف للأداء يمكن نقصاناً فى الأداء والواجب فى ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى بالناقص إلا عصر يومه ؛ فإن الوجوب باعتبار ذلك الجزء الذى هو سبب وإنما يثبت الوجوب بصفة النقصان وقد أدى بتلك الصفة فسقط عنه الواجب ؛ وعلى هذا قلنا : البيع الفاسد يكون مشروعاً بأصله موجباً لحكمه وهو الملك إذا تأيد بالقبض ؛ لأن المشروع إيجاب وقبول من أهله فى محله وبالشرط الفاسد لايختل شىء من ذلك ؛ ألا ترى أن الشرط لو كان جائزاً لم يكن مبدلاً لأصله بل يكون مغيراً لوصفه ، والشرط الفاسد لا يكون معدماً لأصله أيضاً بل يكون مغيراً لوصفه فصار فاسداً ، وليس من ضرورة صفة الفساد فيه انعدام أصله لأن بالفساد يثبت صفة الحرمة ، وهذا السبب مشروع لإثبات الملك ، وملك اليمين مع صفة الحرمة يجتمع ، ألا ترى أن من اشترى أمة مجوسية أو مرتدة يثبت الملك له مع الحرمة ، وأن العصير إذا تخمر يبقى مملوكا له مع الحرمة فلهذا أثبتنا فى البيع [3] الفاسد ملكا حراما مستحق الدفع لفساد السبب ولم ينعدم به أصل المشروع بخلاف النكاح الفاسد فإنه ليس فى النكاح إلا ملكا ضروريا يثبت به حل الاستمتاع ؛ ولهذا سمى ذلك الملك حلالاً فى نفسه ، ومن ضرورة فساد السبب ثبوت صفة الحرمة ، وبين الحرمة

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وفى الهندية : مشروعة .

(٣) وفى الهندية والعثمانية : بالبيع .

و بين ملك النكاح منافاة فينعدم الملك ، ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من أن يكون مشروعاً ؛ لأن الأسباب الشرعية تراد لأحكامها وثبوت النسب ووجوب المهر والعدة من حكم الشبهة لا من حكم[1] أصل العقد شرعاً ، وهذا الكلام يتضح فى النكاح بغير شهود ؛ فإن قوله عليه السلام : « لا نكاح إلا بشهود » إخبار عن عدمه بدون هذا الشرط فيكون نفياً لا نهياً ، بمنزلة قول الرجل لا رجل فى الدار ؛ وكذلك فى نكاح المحارم ؛ فإن النص الوارد فيه تحريم العين بقوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » إلى آخر الآية ولا يجتمع الحل والحرمة فى محل واحد فكان ذلك نفياً للحل بالنكاح لا نهياً ؛ وكذلك نكاح المعتدة فإن قوله تعالى : « والمحصنات من النِّساء » معطوف على قوله تعالى : « حُرِّمت عليكم أمهاتكم » معناه : وحرمت المحصنات من النساء ، وذلك عبارة عن منكوحة الغير ومعتدته فيكون نفياً لا نهياً ؛ وكذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء[2] » فقد ظهر بالدليل أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة[3] هى الثابتة بالنسب على أن تقوم المصاهرة مقام النسب فى ذلك ، فكان تقديره : وحرمت عليكم ما نكح آباؤكم ، وتصير صورة النهى عبارة عنه مجازاً باعتبار هذا المعنى فكان نفياً كما هو موجب النسخ لا نهياً ؛ وكذلك قوله عليه السلام : « لا تُنكح الأمةُ على الحرةِ » فإنه إخبار فيكون نفياً للنكاح مع أن الدلالة قد قامت على أن الأمة من جملة المحرمات مضمومة إلى الحرة فإن الحل فيه على النصف من حل الحرة على ما نبينه فى موضعه إن شاء الله تعالى ، ومن ضرورة حرمة المحل انتفاء النكاح المشروع فيه كما قررناه ؛ وعلى هذا عقد الربا فإنه نوع بيع ولكنه فاسد لا بخلل فى ركنه بل لانعدام شرط الجواز وهو المساواة فى القدر فكما أن بوجود شرط مفسد لا ينعدم أصل المشروع فكذلك بانعدام شرط مجوز لا ينعدم أصل المشروع وثبوت ملك حرام به كما اقتضاه مثل هذا السبب .

---

(١) وفى العثمانية : حكم انعقاد أصل انعقد .

(٢) أو نقول لا يرد علينا قوله : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » فإن ذلك لم يكن مشروعاً أصلاً بدليل سياق الآية فإنه قال « إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً » وما هذا شأنه لا يكون مشروعاً أصلاً وكلامنا فى النهى بعد ما كان مشروعاً — كذا بهامش العثمانية .

(٣) أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة باعتبار الجزئية كما أن الحرمة فى النسب باعتبار الجزئية — كذا بهامش العثمانية .

فإن قيل قوله تعالى : « وحَرَّم الرِّبا » يوجب نفى أصله مشروعاً[١] كقوله تعالى : « حُرِّمت عليكم أمهاتكم » بل أولى لأنه أضاف هذا التحريم إلى نفسه ، وهناك الحرمة مضافة إلى الأم . قلنا الربا عبارة عن الفضل ، فمعنى قوله تعالى : « وحَرَّم الرِّبا » أى حرم اكتساب الفضل الخالى عن العوض بسبب التجارة ونحن نثبت هذه الحرمة ولكن بينا أنه ليس من ضرورة الحرمة فى ملك اليمين انتفاء أصل الملك ، وعلى هذا قلنا بيع العبد بالخمر فإن الخمر فاسد التقوم شرعاً ولم تنعدم به أصل المالية الثابتة فيه بالتموّل فإن تموّله ما فسد شرعاً لما فيه من عرضية التخلل إذ التموّل للشىء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة وإمساك الخمر إلى أن يتخلل لا يكون حراماً شرعاً ، بمنزلة من أحرم[٢] وله صيد فإن الصيد لا يكون متقوّماً فى حق تصرفه حتى لا يتمكن من التصرف فيه ويكون محرّم العين فى حقه ولكن لا ينعدم أصل المالية فيه باعتبار ماله وهو ما بعد التحلل من الإحرام ؛ ولهذا اختلف العلماء فى جواز هذا البيع ، فنهم من يقول هو جائز بالقيمة ولو قضى القاضى بهذا نفذ قضاؤه ، فإذا تبين أنه لم ينعدم ما هو ركن العقد قلنا ينعقد العقد موجباً حكمه فى محل يقبله وهو العبد ولا ينعقد موجباً للحكم فى محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وإن قبضه بحكم العقد ، بخلاف البيع بالميتة والدم فإنه لا مالية فى الميتة والدم باعتبار الحال ولا باعتبار المآل ، وكذلك جلد الميتة لا مالية فيه باعتبار الحال فإنه لو ترك كذلك فإنه يفسد وإنما تحدث فيه المالية بصنع مكتسب وهو الدباغة ؛ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا العقد ، ولو قضى قاض بجوازه لم ينفذ قضاؤه ، فلانعدام ماهو ركن العقد لم ينعقد العقد ؛ لأن انعقاده شرعاً لا يكون بدون ركنه ، وعلى هذا جوزنا بيع الدهن الذى وقع فيه نجاسة لأن الدهن مال متقوم وبوقوع النجاسة فيه ما انعدم أصله ولا تغير وصفه إنما جاوره أجزاء النجاسة ولأجله حرم تناوله فيكون بمنزلة النهى الذى ورد لمعنى فى غير المنهى عنه وهو غير متصل به وصفاً ، ومثل هذا النهى لا يمنع جواز العقد كما لا يمنع كمال العبادة ؛ ولهذا يتأدى الفرض بأداء الصلاة فى الأرض المغصوبة ،

---

(١) وفى العثمانية : شرعاً .

(٢) وفى العثمانية والهندية : يحرم .

ويتأدى صوم الفرض فى أيام الوصال إذا نواه ، لأن النهى بالمجاورة[١] لا لمعنى اتصل بالوقت الذى يؤدى فيه الصوم إلا أن الوصال لا يتحقق ؛ لأن الشرع أخرج زمان الليل من أن يكون وقتاً لركن الصوم وهو الإمساك باعتبار أن الإمساك فيه عادة فكان ذلك نسخاً استعير لفظ النهى له مجازاً ، ولا كلام فى جواز ذلك إنما الكلام فى موجب النهى حقيقة . ثم فى البيع يمكن تمييز الدهن مما جاوره حكما فيكون البيع متناولا للدهن دون النجاسة وفى التناول لا يمكن تمييز الدهن مما جاوره فلا يحل تناوله ، فلهذا جاز بيع الثوب النجس ولا تجوز الصلاة فيه ؛ وعلى هذا قلنا العاصى فى سفره[٢] يترخص بالرخص ؛ لأن سبب الرخصة السير المديد وهو موجود بصفة الكمال لا قبح فى أصله ولا فى صفته وإنما القبح فى معنى جاوره وهو قصده إلى قطع الطريق أو تمرد العبد على مولاه ؛ ألا ترى أنه إذا ترك قصده بقصد الحج خرج من أن يكون عاصياً ولم يتغير سفره وإنما تبدل قصده ، وكذلك العبد إذا لحقه إذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من أن يكون عاصياً ، وعلى هذا قلنا فى قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » إن هذا النهى لا يعدم أصل الشهادة للقاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته ولكن يفسد أداؤه حتى يخرج من أن يكون أهلا للعان لأن اللعان أداء وأداؤه فاسد بعد هذا النهى المطلق ؛ وعلى هذا قلنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن الزنا قبيح لعينه ، وحرمة المصاهرة ليست تثبت بالزنا ولا بالوطء الحلال بعينه إنما الأصل فيه الولد المخلوق من الماءين وهو محترم مخلوق بخلق الله تعالى على أى وجه اجتمع الماءان فى الرحم كما قال تعالى : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » فلا يتمكن فيه صفة القبح وتثبت الحرمة بطريق الكرامة له ثم تتعدى الحرمة إلى أطرافه وإلى أسباب خلقه ، فيقام السبب وهو الوطء فى المحل الصالح[٣] لحدوث الولد فيه مقام نفس الولد فى إثبات الحرمة ، وما قام مقام غيره فى إثبات حكم فإنما تراعى صلاحية السبب للحكم فى الأصل لا فيما قام مقامه ، بمنزلة التراب فإنه قائم مقام[٤] الماء فى الطهارة

---

(١) وفى العثمانية : للمجاور .

(٢) وفى العثمانية : فى السفر .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فى محل صالح .

(٤) وفى العثمانية والهندية : بمنزلة التراب قام مقام .

وصلاحية السبب لهذا الحكم فى استعمال الماء الذى هو الأصل لا فى استعمال التراب فإنه تلويث ؛ ولهذا لم يكن وطء الميتة والإتيان فى غير المأتى ووطء الصغيرة موجباً الحرمة ، لأن قيام الوطء مقام الولد فى هذا الحكم باعتبار كون المحل محلا يخلق فيه الولد وذلك لا يوجد فى هذه المواضع ؛ وعلى هذا قلنا فى استيلاء الكفار على أموالنا إذا تم بالإحراز فهو موجب للملك ؛ لأن صفة الحرمة والقبح لهذا الفعل بواسطة العصمة فى المحل وهذه الواسطة ثابتة من طريق الحكم فى حقنا لا فى حقهم فإنهم لا يعتقدون[1] ذلك وولاية الإلزام منقطعة بانعدام ولايتنا عنهم فى دار الحرب ؛ لأن هذه الواسطة هى العصمة الثابتة بالإحراز بدار الإسلام عندنا وقد انتهت هذه العصمة بانتهاء سببها حين أحرزوها بدارهم حتى إن فى زمان الإحراز[2] لما كانت العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالإسلام ولم تنته بالإحراز الموجود منهم قلنا لا يملكون رقابنا ؛ وعلى هذا قلنا الغصب سبب موجب للملك عند تقرر الضمان ؛ لأنه قبيح بأنه غصب والملك لا يثبت به وإنما يثبت الملك للغاصب بتملك المغصوب منه بدله وهو القيمة عليه ، وهذا حكم شرعى لا قبح فيه ، بل فيه حكمة بالغة وهو التحرز عن فضل خال عن العوض سالم للمغصوب منه شرعاً فإنه إذا اجتمع الأصل والبدل فى ملكه يتحقق هذا المعنى فيه مع أن الملك إنما لا يبقى للمغصوب منه ليتم به شرط سلامة الضمان له فإن الضمان ضمان جبر وإنما يجبر الفائت لا القائم فكان انعدام ملكه فى العين شرطاً لسلامة الضمان له وشرط الشىء تبعه فإنما تراعى صلاحية السبب فى الأصل لا فى التبع ، وفى المدبر على هذا الطريق نقول : لما سلم الضمان للمغصوب منه يجعل الأصل زائلا عن ملكه حكماً لأن المدبر محتمل لذلك ؛ ولهذا لو اكتسب هو كسبا ثم لم يرجع من إباقه حتى مات كان ذلك الكسب للغاصب وإنما لم يثبت الملك للغاصب فيه صيانة لحق المدبر ، والتدبير موجب حق العتق له عند[3] الموت ولهذا امتنع بيعه ، وفى القن بعد ما زال[4] ملك المغصوب منه لا مانع

---

(١) وفى العثمانية : يعتقدون بالإثبات قال فى هامشها أى يعتقدون انتهاب أموال المسلمين .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فى رقاب الأحرار .

(٣) وفى العثمانية : عندنا .

(٤) لفظ : زال ساقط من العثمانية .

من دخوله فى ملك الغاصب الضامن وهذا أحق الناس به لأنه ملك عليه بدله ، أو نقول فى المدبر لا يمكن أن يجعل الضمان بدلاً عن العين ، لأن من شرطه انعدام ملكه فى العين وهذا الشرط لا يمكن إيجاده بحق المدبر ، فجعلنا الضمان ضمان الجناية واجباً باعتبار الجناية على يده وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة فى القن فيجعل بدلا عن العين ؛ ولهذا قلنا لو أخذ القيمة بطريق الصلح بغير قضاء القاضى لا يملك عليه المدبر ويملك عليه القن . وهذا طريق(١) فى تخريج جنس هذه المسائل .

فصل فى بيان حكم الأمر والنهى فى أضدادهما

قال رضى الله عنه : اعلم أن العلماء يختلفون فيهما جميعاً ، فنبين كل واحد منهما على الانفراد ليكون أوضح .

أما بيان حكم الأمر فقد قال بعض المتكلمين : لا حكم للأمر فى ضده . وقال الجصاص رحمه الله : الأمر بالشىء يوجب النهى عن ضده سواء كان له ضد واحد أو أضداد . وقال بعضهم : يوجب كراهة ضده ، والمختار عندنا أنه يقتضى كراهة ضده ولا نقول إنه يوجبه أو يدل عليه مطلقاً . وحجة الفريق الأول أن الضد(٢) مسكوت عنه والسكوت عنه لا يكون موجباً شيئاً ؛ ألا ترى أن التعليق بالشرط لا يوجب نفى المعلق قبل وجود الشرط لأنه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فهنا أيضاً الضد مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الأمر . يقرره أن الأمر فيما وضع له لا يوجب حكماً فيما لم يتناوله النص إلا بطريق التعدية إليه بعد التعليل فلأن لا يوجب حكماً فى ضد ماوضع له كان أولى ، وعلى قول هؤلاء الذم والإثم على من ترك الائتمار باعتبار أنه لم يأت بما أمر به . قال الجصاص رحمه الله : وهو قول قبيح فإن فيه قولا باستحقاق العبد العقوبة على مالم يفعله واستحقاق العقوبة إنما هو باعتبار فعل فعله العبد ، ثم إنه بنى مذهبه على أن الأمر المطلق يوجب الائتمار على الفور ، فقال : من ضرورة وجوب الائتمار على الفور حرمة الترك الذى هو ضده والحرمة حكم النهى فكان موجباً للنهى عن ضده بحكمه . يوضحه أن الأمر طلب الإيجاد للمأمور به على

---

(١) وفى العثمانية : وهذا هو الطريق .
(٢) وفى العثمانية والهندية : ضده .

أبلغ الجهات والاشتغال بضده يمدم ماوجب بالأمر وهو الإيجاد فكان حراماً منهيا عنه لمقتضى حكم الأمر ؛ ولهذا يستوى فيه ما يكون ضد واحد أو أضداد ، فبأى ضد اشتغل ينعدم ماهو المطلوب ؛ ألا ترى أنه إذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها أو الاضطجاع أو القيام ينعدم ما أمر به وهو الخروج . وهذا هو الحجة للفريق الثالث ، إلا أنهم يقولون حرمة الضد بهذا الطريق تثبت بواسطة حكم الأمر فإنما ثبت أدنى الحرمة فيه ؛ لأن ما ثبت بطريق الدلالة لا يكون مثل الثابت بالنص والثابت بالنص ثابت من كل وجه وهذا ثابت من وجه دون وجه لتحقيق حكم الأمر ، ويكفى لذلك أدنى الحرمة ، بمنزلة حرمة تثبت بالنهى لمعنى فى غير المنهى عنه غير متصل بالنهى عنه فتثبت به الكراهة فقط .

ووجه القول المختار هذا الكلام أيضاً إلا أنا نقول ثبوت الحرمة بطريق الاقتضاء هنا لأن طلب الوجود بالأمر يقتضى حرمة الضد ولا يثبت بدلالة النص إلا مثل ماهو ثابت بالنص أو أقوى منه كالتنصيص على حرمة التأفيف بدليل حرمة الشتم ، لأن فيه ذلك الأذى وزيادة ؛ فأما ما ثبت بطريق الاقتضاء فهو ثابت لأجل الضرورة وإنما يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة ، ووجود أحد الضدين يقتضى انتفاء الضد الآخر كالليل مع النهار فكان وجوب الأداء بالأمر مقتضياً نفى الضد ، وإنما حرم الضد بهذا الاقتضاء ؛ فلهذا قلنا : إن الأمر بالشىء يقتضى كراهة ضده لا أن يكون موجباً له أو دليلا عليه . وما ذكره الجصاص أن مطلق الأمر يوجب الائتمار على الفور دعوى منه ، وقد ذكرنا أن الرواية بخلاف ذلك . والجواب عما قاله الفريق الأول أن الضد مسكوت عنه يتضح بالتقرير الذى قلنا فى وجه المختار ، وهو أن ثبوت كراهة ضده بطريق الاقتضاء والمقتضى مسكوت عنه فإن ما يكون منصوصاً عليه لا يكون ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولا خلاف بيننا وبينهم أن الاقتضاء طريق صحيح لإثبات المقتضى وإن كان مسكوتاً عنه بعد أن يكون محتاجاً إليه ، وليس هذا نظير التعليق بالشرط فإن ذلك يوجب وجود الحكم ابتداء عند وجود الشرط ، ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ابتداء أن لا يكون موجوداً قبله ولكن انعدامه قبل وجود الشرط عدم أصلى فلا يصير مضافاً إلى الوجود عند وجود الشرط نصا ولا اقتضاء ؛ لأن العدم الأصلى لا يستدعى دليلاً معدماً يضاف إليه ؛ وأما ههنا وجوب الإقدام على الإيجاد

يقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء تكون مضافاً إليه ، فجعلنا قدر ما يثبت من الحرمة وهو الموجب للكراهة مضافاً إلى الأمر اقتضاء .

وإذا تبين حكم الأمر فكذلك حكم النهى فى ضده على هذه الأقاويل الأربعة .

فالفريق الأول يقولون لا حكم له فى ضده لأنه مسكوت عنه ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم » فإنه لا يكون أمراً بضده وهو ترك قتل النفس إذ لو كان أمراً به لكان تارك قتل النفس مباشراً لفعل الطاعة وهو الائتمار بالأمر فإنه يكون مستحق الثواب الموعود للمطيعين ، وهذا فاسد .

وقال الجصاص رحمه الله : النهى عن الشيء يوجب ضده إن كان له ضد واحد وإن كان له أضداد فلا موجب له فى شيء من أضداده ، وبين ذلك فى الحركة والسكون ، فإن قول القائل لا تتحرك يكون أمراً بضده وهو السكون لأن للمنهى عنه ضداً واحداً ، وقوله لا تسكن لا موجب له فى ضده لأن له أضداداً وهى الحركة من الجهات الست فإن السكون ينعدم من أى جانب كانت الحركة فلا يتعين واحد من الأضداد مأموراً به بموجب النهى ، وإذا قال لغيره لا تقم فللمنهى عنه أضداد من القعود والاضطجاع فلا موجب لهذا النهى فى شيء من أضداده . قال لأن موجب النهى إعدام المنهى عنه بأبلغ الوجوه ، وإذا كان له ضد واحد فمن ضرورة وجوب الإعدام الكف عن الإيجاد فيكون النهى موجبا [1] الأمر بالضد بحكمه . واستدل على ذلك بقوله تعالى : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » فإنه نهى عن الكتمان وهو موجب الأمر بالإظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبره ، لأنها مأمورة بالإظهار ، ونهى المحرم عن لبس المخيط لا يكون أمراً بلبس شيء عين من غير المخيط لأن للمنهى عنه أضدادا هنا ، وبحكم النهى لا يثبت الأمر بجميع الأضداد وليس بعضها بأولى من البعض . يوضح الفرق بينهما أن مع التصريح بالنهى فيما له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالإباحة فى الضد ، فإنه لو قال نهيتك عن التحرك وأبحت لك السكون أو أنت بالخيار فى السكون كان كلاماً مختلاً ؛ لأن موجب النهى تحريم المنهى عنه ومع تحريمه لا يتصور التخيير فى ضده لاستحالة انعدامهما جميعاً وصفة الإباحة تقتضى

---

(١) وفى العثمانية : موجب الأمر .

التخيير ، وبهذا يتبين فساد ما ذهب إليه الفريق الأول من أن الضد مسكوت عنه ، ولا تعويل على استدلالهم بالنهى عن قتل النفس ؛ لأنا نجعل ذلك بمنزلة التصريح بالكف عن قتل النفس لتحقيق موجب النهى ، والناس تكلموا فى أن الأمر بالكف عن قتل النفس ما حكمه ؟ منهم من قال معنى الابتلاء لا يتحقق فى مثل هذا لأن طبع كل واحد يحمله على ذلك ونيل الثواب فى العمل بخلاف هوى النفس ليتحقق فيه الابتلاء .

قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه ينال به ثواب المطيعين عند قصد امتثال الأمر وإظهار الطاعة ، وهكذا نقول إذا ثبت ذلك بحكم النهى ، فأما إذا كان للمنهى عنه أضداد يستقيم التصريح بالإباحة فى جميع الأضداد بأن تقول لا تسكن وأبحت لك التحرك من أى جهة شئت ، فعرفنا أنه لا موجب لهذا النهى فى شئ من الأضداد ، وقول من يقول بأن مثل هذا النهى يكون أمراً بأضداده يؤدى إلى القول بأنه لا يتصور من العبد فعل مباح أو مندوب إليه ، فإن المنهى عنه محرم وأضداده واجب بالأمر الثابت بمقتضى النهى فكيف يتصور منه فعل مباح أو مندوب إليه ؟ وفى اتفاق العلماء على أن أقسام الأفعال التى يأتى بها العبد عن قصد أربعة : واجب ومندوب إليه ومباح ومحظور ، دليل على فساد قول هذا القائل .

وأما الفريق الثالث فيقولون : موجب النهى فى ضده إثبات سنة تكون فى القوة كالواجب ؛ لأن هذا أمر ثبت بطريق الدلالة فيكون موجبه دون موجب الثابت بالنص ، وعلى القول المختار يحتمل أن يكون مقتضياً هذا القدار على قياس ما بينا فى الأمر ، وكذلك إذا كان[1] للمنهى عنه أضداد فإنه يثبت هذا القدر من المقتضى فى أى أضداده يأتى به المخاطب ؛ ولهذا قلنا بأن النهى عن لبس المخيط فى حالة الإحرام يثبت أن السنة لبس الإزار والرداء ، وذلك أدنى ما يقع به الكفاية من غير المخيط . فأما قوله : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » فهو نسخ وليس بنهى بمنزلة قوله تعالى : « لا يحل لك النساء من بَعْدُ » وإنما كان هذا أمراً بالإظهار بواسطة أن الكتمان لم يبق مشروعاً وهو نظير قوله : « لا نكاح إلا بشهود » وقد

---

(١) وفى العثمانية والهندية : إن كان .

بينا تحقيق هذا المعنى فيما سبق ، فأما بيان فائدة الأصل المذكور فى هـذا الفصل من مسائل الفقه أن نقول : لما كان الأمر مقتضياً كراهة الضد لم يكن ضده مفسداً للعبادة إلا أن يكون مفوتاً لما هو واجب بصيغة الأمر ولـكن يكون مكروهاً فى نفسه ؛ فإن المأمور بالقيام فى الصلاة إذا قعد لا تفسد صلاته لأنه لم يفت بهذا الضـد ما هو الواجب بالأمر وهو القيام إذا أتى به بعد القعود ولـكن القعود مكروه فى نفسه ، ولـكون النهى مقتضياً فى ضده ما بينا من صفة السنة قلنا لا ينعدم بالضد ما هو موجب صيغة النهى ؛ فإن ركن العدة الامتناع من الخروج والتزوج ، ثبت ذلك بصيغة النهى ؛ قال تعـالى : « ولا يخرجن » وقال : « ولا تعزموا عقدة النكاح » فإن فعلت ذلك لم ينعدم به مأمور ما هو ركن الاعتداد حتى تنقضى العدة ، بخلاف الـكف فى باب الصوم فإنه واجب بصيغة الأمر نصا ، قال تعالى : « ثم أتموا الصيامَ إلى الليل » فينعدم الأداء بمباشرة الضد وهو الأكل ، وعلى هذا قلنا العدتان تنقضيان بمضى مدة واحدة ؛ لأن الـكف فى العدة ثابت بمقتضى النهى ولا تضايق فيما هو موجب النهى نصا وهو التحريم ؛ ولا يتحقق أداء الصومين فى يوم واحد لتضايق الوقت فى ركن كل صوم وهو الـكف إلى وقت فإنه ثابت بالأمر نصًّا ولا يتحقق اجتماع الـكفين فى وقت واحد ، وعلى هذا قال أبو يوسف رحمه الله : من سجد فى صلاته على مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جازت صلاته ؛ لأن المأمور به السجود على مكان طاهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المأمور به فيـكون مكروها فى نفسه ولا يكون مفسداً للصلاة ، وعلى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد به الصلاة لأن تأدى المأمور به لما كان باعتبار المكان فما يكون صفة للمكان الذى يؤدى الفرض عليه يجعل بمنزلة الصفة له حكماً فيصير هو كالحامل للنجاسة إذا سجد على مكان نجس والـكف عن حمل النجاسة مأمور به فى جميع الصلاة فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس ، كما أن الـكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مأموراً به فى جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالأكل فى جزء من الوقت فيه ، وعلى هذا قال أبو يوسف بترك القراءة فى شفع من التطوع لا يخرج عن حرمة الصلاة ؛ لأنه مأمور بالقراءة فى الصلاة وذلك نهى عن ضده اقتضاء ، فترك القراءة ما لم يكن مفوتاً للفرض

لا يكون مفسداً ، ومع احتمال أداء شفع آخر بهذه التحريمة لا يتحقق فوات هذا الفرض فتبقى التحريمة صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وإن فسد أداء الشفع الأول بترك القراءة . وقال محمد رحمه الله : القراءة فرض من أول الصلاة إلى آخرها حكماً ، ولهذا لا يصلح الأمى خليفة للقارئ وإن كان قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وأتى بفرض القراءة فى محلها ، وإذا كان مستديماً[1] حكماً يتحقق فوات ما هو الفرض بترك القراءة فى ركعة فيخرج به من تحريمة الصلاة . وقال أبو حنيفة رحمه الله : كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولهذا تفترض القراءة فى كل ركعة من الشفع عندنا كما تفترض فى كل ركعة من الفجر إلا أن بترك القراءة فى ركعة من التطوع لا يفوت ما هو المأمور به من القراءة فى الصلاة نصا فلا تنقطع التحريمة وبترك القراءة فى الركعتين يفوت ما هو الفرض قطعاً فيكون ذلك قطعاً للتحريمة ، وهكذا نقول فى الفجر فإن بترك القراءة فى ركعة يفسد الفرض ولكن لا تنحل التحريمة بل تنقلب تطوعاً فى إحدى الروايتين عن أبى حنيفة رحمه الله ، وفى الرواية الأخرى يقول فى التطوع احتمال بناء شفع آخر عليه قائم فإذا فعل ذلك كان الكل فى حكم صلاة واحدة ولا تنقطع التحريمة بترك القراءة فى ركعة منها ، ومثل هذا الاحتمال غير موجود فى الفجر حتى إن فى ظهر المسافر لبقاء هذا الاحتمال بنية الإقامة قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : لا تفسد بترك القراءة فى ركعة منها حتى إذا نوى الإقامة أتم صلاته وقضى ما ترك من القراءة فى الشفع الثانى فيجزيه ذلك ، وعلى هذا نقول إن بترك القراءة فى التطوع فى الركعتين جميعاً لا تنحل التحريمة عنده لاحتمال بناء شفع آخر عليه كما فى فصل المسافر ولكنه يفسد لتحقق فوات ما هو فرض فى هذه الصلاة ؛ فإنه وإن بنى الشفع الثانى على تحريمته لا يخرج به من أن يكون الشفع الأول صلاة على حدة حقيقة وحكماً ، ولهذا لا يفسد الشفع الأول بمفسد يعترض فى الشفع الثانى ، والمسائل التى تخرج على هذا الأصل يكثر تعدادها ، والله أعلم .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : مستداماً .

فصل فى بيان أسباب الشرائع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الأمر والنهى على الأقسام التى بيناها اطلب أداء المشروعات ففيها معنى الخطاب بالأداء بعد الوجوب بأسباب جعلها الشرع سبباً لوجوب المشروعات ، والموجب هو الله تعالى حقيقة لا تأثير للأسباب فى الإيجاب بأنفسها ، والخطاب يستقيم أن يكون سبباً موجباً للمشروعات إلا أن الله تعالى جعل أسباباً أخر سوى الخطاب سبب الوجوب[١] تيسيراً للأمر على العباد حتى يتوصل إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة ، وقد دل على ما بيّنا قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فإن الألف واللام[٢] دليل على أن المراد أقيموا الصلاة التى أوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلته سبباً لها وأدوا الزكاة الواجبة عليكم بسببها ، كقول القائل أد الثمن فإنما[٣] يفهم منه الخطاب بأداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع .

ثم أصل الوجوب فى المشروعات جبر لاصنع للعبد فيه ولا اختيار ؛ فإن الموجب هو الله تعالى تعبد العباد بما أوجبها عليهم ، فكما لا صنع لهم فى صفة العبودية الثابتة عليهم لاصنع لهم فى أصل الوجوب ، وباعتبار الأسباب التى جعلها الشرع سبباً لا اختيار لهم فى أصل الوجوب أيضاً ، كما أنه لا اختيار لهم فى السبب ، فأما وجوب الأداء الثابت بالخطاب لا ينفك عن اختيار يكون فيه للعبد عند الأداء ، وبه يتحقق معنى العبادة والابتلاء فى المؤدّى ، وهذا لأن التكليف بقدر الوسع شرعاً ، وأصل الوجوب يثبت بتقرر السبب مع انعدام الخطاب بالأداء الثابت بالأمر والنهى ، فإن من مضى عليه وقت الصلاة وهو نائم تجب عليه الصلاة حتى يؤدى الفرض إذا انتبه ، فالخطاب موضوع عن النائم ، وكذلك المغمى عليه إذا لم يبق لتلك الصفة أكثر من يوم وليلة أو المجنون إذا لم يزدد جنونه على يوم وليلة يثبت حكم وجوب الصلاة

(١) سبب الوجوب يوجب شغل الذمة والخطاب يوجب فراغ الذمة فأنى يتحدان — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فالألف واللام .

(٣) وفى الهندية : فإنه ، وفى العثمانية : إنما .

فى حقه حتى يلزمه القضاء والخطاب موضوع عنه ، ألا ترى أن المجنون أو المغمى عليه لو كان كافراً فـكما[١] أفاق أسلم لم تلزمه قضاء الصلوات لما لم يثبت الوجوب فى تلك الحالة فى حقه لانعدام الأهلية ؛ فإن الأسباب إنما توجب على من يكون أهلا للوجوب عليه ، وكذلك المغمى عليه فى جميع شهر رمضان أو المجنون فى بعض الشهر يثبت الوجوب فى حقهما حتى يجب القضاء بعد الإفاقة والخطاب موضوع عنهما ، وكذلك الزكاة على أصل الخصم تجب على الصبى والمجنون والخطاب موضوع عنهما ، وبالاتفاق يجب عليهما العشر وصدقة الفطر ، وكذلك يجب عليهما حقوق العباد عند تحقق الأسباب منهما[٢] أو من الولى على سبيل النيابة عنهما كالصداق الذى يلزمهما بتزويج الولى إياهما ، والعتق الذى يستحقه القريب عليهما عند دخوله فى ملكهما بالإرث وإن كان الخطاب موضوعاً عنهما .

إذا تقرر هذا فنقول : الأسباب التى جعلها الشرع موجباً للمشروعات هى الأسباب التى تضاف المشروعات إليها وتتعلق بها شرعاً ؛ لأن إضافة الشىء إلى الشىء فى الحقيقة تدل على أنه حادث به كما يقال : كسب فلان أى حدث له باكتسابه ، وقد يضاف إلى الشرط مجازاً أيضاً على معنى أن وجوده يكون عند وجود الشرط ولكن المعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز ، وتعلق الشىء بالشىء يدل على نحو ذلك ، فحين رأينا إضافة الصلاة إلى الوقت شرعاً وتعلقها بالوقت شرعاً أيضاً حتى تتكرر بتكررها مع أن مطلق الأمر لا يوجب التكرار وإن كان معلقاً بشرط ، ألا ترى أن الرجل إذا قال [لغيره[٣]] تصدق بدرهم من مالى لدلوك الشمس لا يقتضى هذا الخطاب التكرار ، ورأينا أن وجوب الأداء الثابت بقوله تعالى : « أقم الصلاةَ لدُلوك الشمس » غير مقصور على المرة الواحدة ، ثبت أن تكرار الوجوب باعتبار تجدد السبب بدلوك الشمس فى كل يوم ، ثم وجوب الأداء مرتب عليه[٤] بحكم هذا الخطاب ، وحرف اللام فى قوله تعالى : «لدُلوك الشمس» دليل على تعلقها بذلك الوقت ، كما يقال تأهب للشتاء وتطهر للصلاة ولم يتعلق بها وجوداً

---

(١) وفى الهندية : فلما .

(٢) وفى هامش العثمانية : أى بالإتلاف .

(٣) زيادة من العثمانية .

(٤) وفى الهندية : يترتب عليه .

عندها ، فعرفنا أن تعلق الوجوب بها بجعل الشرع ذلك الوقت سبباً لوجوبها[١]
فنقول : وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته بإيجاب الله ، وسببه فى الظاهر
الآيات الدالة على حدث العالم لمن وجب عليه ، وهذه الآيات غير موجبة لذاتها ،
وعقل من وجب عليه غير موجب عليه أيضاً ولـكن الله تعالى هو الموجب بأن أعطاه
آلة يستدل بتلك الآلة على معرفة الواجب ، كمن يقول لغيره هاك السراج فإن أضاء
لك الطريق فاسلـكه كان الموجب للسلوك فى الطريق هو الآمر بذلك لا الطريق بنفسه
ولا السراج ، فالعقل بمنزلة السراج والآيات الدالة على حدث العالم بمنزلة الطريق ،
والتصديق من العبد والإقرار بمنزلة السلوك فى الطريق فهو واجب بإيجاب الله تعالى
حقيقة ، وسببه الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم ولهذا تسمى علامات ، فإن العلم
للشيء لا يكون موجباً لنفسه ، ولا نعنى أن هذه الآيات توجب وحدانية الله تعالى
ظاهراً أو حقيقة ، وإنما نعنى أنها فى الظاهر سبب لوجوب التصديق والإقرار على
العبد ، ولـكون هذه الآيات دائمة لا تحتمل التغير بحال إذ لا يتصور للمحدث أن
يكون غير محدث فى شيء من الأوقات فـكان فرضية الإيمان بالله تعالى دائما بدوام
سببه غير محتمل للنسخ والتبديل بحال ، ولهذا صححنا إيمان الصبى العاقل ؛ لأن السبب
متقرر فى حقه والخطاب بالأداء موضوع عنه بسبب الصبا ؛ لأن الخطاب بالأداء يحتمل
السقوط فى بعض الأحوال ولـكن صحة الأداء باعتبار تقرر السبب الموجب لا باعتبار
وجوب الأداء ، كالبيع بثمن مؤجل سبب لجواز أداء الثمن قبل حلول الأجل وإن
لم يكن الخطاب بالأداء متوجهاً حتى يحل الأجل ، والمسافر إذا صام فى شهر رمضان
كان صحيحاً منه فرضاً لتقرر السبب فى حقه وإن كان الخطاب بالأداء موضوعاً عنه قبل
إدراك عدة من أيام أخر ، وهذا لأن صحة الأداء تـكون بوجود ماهو الركن ممن هو
أهل والركن هو التصديق والإقرار ، والأهلية لذلك لا تنعدم بالصبا ، فبعد ذلك
بامتناع صحة الأداء[٢] لا يكون إلا بحجر شرعى ، والقول بالحجر لأحد عن الإيمان
بالله تعالى محال ، فأما الصلاة فواجبة بإيجاب الله تعالى بلا شبهة ، وسبب[٣] وجوبها

---

(١) أى لا توجد الصلاة عند دلوك الشمس لا محالة فيكون تعليق الصلاة بدلوك الشمس تعلق الوجوب دون الوجود — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فبعد ذلك امتناع صحة الأداء .

(٣) وفى العثمانية والهندية : وجعل سبب .

فى الظاهر هو الوقت فى حقنا وأمرنا بأدائها بقوله تعالى : «أقم الصلاة لدلوك الشمس» أى لوجوبها بدلوك الشمس ، والدليل عليه أنها تنسب إلى الوقت شرعاً ، فيقال فرض الوقت وصلاة الفجر والظهر ، وإنما يضاف الواجب إلى سببه ؛ وكذلك يتكرر الوجوب بتكرر الوقت ، والخطاب لايوجب التكرار وهى لاتضاف إلى الخطاب شرعاً وليس هنا سوى الوقت والخطاب ، فتبين بهذا أن الوقت هو السبب ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخير لزوم الأداء بالخطاب إلى آخر الوقت .

فإن قيل : لا يفهم من وجوب العبادة شىء سوى وجوب الأداء ولا خلاف أن وجوب الأداء بالخطاب فما الذى يكون واجباً بسبب الوقت ؟ قلنا : الواجب بسبب الوقت ماهو المشروع نفلا فى غير الوقت الذى هو سبب للوجوب ، وبيان هذا فى الصوم فإنه مشروع نفلا فى كل يوم وجد الأداء أو لم يوجد ، وفى رمضان يكون مشروعاً واجباً بسبب الوقت سواء وجد خطاب الأداء بوجود شرطه وهو التمكن من الأداء أو لم يوجد ، ألا ترى أن من كان مغمى عليه أو نائماً فى وقت الصلاة ثم أفاق بعد مضى الوقت يصير مخاطباً بالأداء لوجوبها عليه لوجود السبب وهو الوقت ولو كان هذا المغمى عليه أو النائم غير بالغ ثم بلغ بعد مضى الوقت ثم أفاق وانتبه لم يكن عليه قضاؤها وقد صار مخاطباً عند الإفاقة فى الموضعين بصفة واحدة ولكن لما انعدمت الأهلية عند وجود السبب لم يثبت الوجوب فى حقه ، فلما وجدت الأهلية فى الفصل الأول ثبت الوجوب ، ومن باع بثمن مؤجل فالثمن يجب بنفس العقد والخطاب بالأداء متأخر إلى مضى الأجل فهذا مثله .

وسبب وجوب الصوم شهود الشهر فى حال قيام الأهلية ولهذا أضيف إلى الشهر شرعا ويتكرر بتكرر الشهر ولم يجب الأداء قبل وجود الشهر وجاز بعد.وإن كان الأداء[1] متأخراً كما فى حق المريض والمسافر ، فإن الأمر بالأداء فى حقهما بعد إدراك عدة من أيام أخر ، والوجوب ثابت فى الشهر بتقرر سببه حتى لو صاما كان ذلك فرضاً ، ألا ترى أن من كان مسافراً فى رمضان غير بالغ ثم صار مقيما بعد ما بلغ

---

(١) وفى العثمانية : الخطاب بالأداء .

خارج رمضان لا يلزمه الصوم ، ولو كان بالغاً فى رمضان مسافراً لزمه الأداء إذا صار مقيما وحالها عند الإقامة بصفة واحدة ، فعرفنا[١] أن الوجوب ثبت فى حق أحدهما بتقرر سببه دون الآخر . وبيان ما قلنا فى قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » معناه : فليصم فيه ؛ لأن الوقت ظرف للصوم وإنما يفهم من هذا فليصم فيه الصوم الواجب بشهوده ؛ ولهذا ظن بعض المتأخرين[٢] ممن صنف فى هذا الباب أن سبب الوجوب أيام الشهر دون الليالى ؛ لأن صلاحية الأداء مختص بالأيام .

قال رضى الله عنه : وهذا غلط عندى بل فى السببية للوجوب الأيام والليالى سواء ؛ فإن الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الأيام والليالى وإنما جعله الشرع سبباً لإظهار فضيلة هذا الوقت وهذه الفضيلة ثابتة لليالى والأيام جميعاً ، والرواية محفوظة فى أن من كان مفيقاً فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق يلزمه القضاء ، ولو لم يتقرر السبب فى حقه بما شهد من الشهر فى حالة الإفاقة لم يلزمه القضاء [وكذلك المجنون إذا أفاق فى ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ثم أفاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء[٣]] والدليل عليه أن نية أداء الفرض تصح بعد دخول الليلة الأولى بغروب الشمس قبل أن يصبح ، ومعلوم أن نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا يصح ، ألا ترى أنه لو نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته ، وأيد ما قلنا قوله صلى الله عليه وسلم : « صوموا لرؤيته » فإنه نظير قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » وقد بينا فى الصلاة أن فى تقرر الوجوب بتقرر السبب لا يعتبر التمكن بالأداء ؛ فإن من أسلم فى آخر الوقت بحيث لا يتمكن من أداء الصلاة فى الوقت يلزمه فرض الوقت فهنا وإن لم يثبت التمكن من الأداء بشهود الليل يتقرر سبب الوجوب ولكن بشرط احتمال الأداء فى الوقت[٤] ؛ ولهذا لو أسلم فى آخر يوم من رمضان قبل الزوال أو بعده لم يلزمه الصوم وإن أدرك جزءاً من الشهر ؛ لأنه ليس هنا معنى احتمال الأداء فى الوقت ، وقد قررنا هذا فيما سبق .

---

(١) وفى الهندية : عرفنا .

(٢) أراد به القاضى الإمام أبا زيد — هامش العثمانية .

(٣) زيادة من العثمانية والهندية .

(٤) احتمال أداء الصلاة فى آخر الوقت ثابت عقلا بتوقف الشمس — هامش العثمانية .

وسبب وجوب الحج البيت ولهذا يضاف إليه شرعاً ، قال الله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » ولهذا لا يتكرر بتكرر وقت الأداء ؛ لأن ما هو السبب غير متجدد ، فأما الوقت فهو شرط جواز الأداء وليس بسبب للوجوب ولا يقال بدخول شوال يدخل الوقت ويتأخر الأداء إلى يوم عرفة ، فعرفنا أن الوقت سبب للوجوب إذ لو لم يكن سبباً له لم يكن إضافة الوقت إليه مفيداً ويقال أشهر الحج كما يقال وقت الصلاة ، فعرفنا أنه سبب فيه ، وهذا لأن عندنا يجوز الأداء كما دخل شوال ، ولكن هذه عبادة تشتمل على أركان بعضها مختص بوقت ومكان وبعضها لا يختص ، فما كان مختصا بوقت أو مكان لا يجوز فى غير ذلك الوقت كما لا يجوز فى غير ذلك المكان وما لم يكن مختصاً بوقت فهو جائز فى جميع وقت الحج ، حتى إن من أحرم فى رمضان وطاف وسعى لم يكن سعيه معتداً به من سعى الحج حتى إذا طاف للزيارة يوم النحر تلزمه إعادة السعى ، ولو كان طاف وسعى فى شوال كان سعيه معتداً به حتى لا يلزمه إعادته يوم النحر ؛ لأن السعى غير مؤقت فجاز أداؤه فى أشهر الحج ، وأما[1] الوقوف موقت فلم يجز أداؤه قبل وقته كما لا يجوز أداء طواف الزيارة يوم عرفة لأنه موقت بيوم النحر ، وكما لا يجوز رمى اليوم الثانى فى اليوم الأول ، وهو نظير أركان الصلاة فإن السجود ترتب على الركوع فلا يعتد به قبل الركوع ، ولا يدل ذلك على أن الوقت ليس بوقت الأداء ، وبهذا تبين أن الوقت ليس بسبب للوجوب ولكنه شرط جواز الأداء ووجوب الأداء فيه ، وكذلك الاستطاعة بالمال ليس بسبب للوجوب فإن هذه عبادة بدنية وإنما كان البيت سبباً لوجوبها لأنها عبادة هجرة وزيارة تعظيما لتلك البقعة فلا يصلح المال سبباً لوجوبها ولا هو شرط لجواز الأداء أيضاً ، فالأداء من الفقير صحيح وإن كان لا يملك شيئاً وإنما المال شرط وجوب الأداء فإن السفر الذى يوصله إلى الأداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة إلا بحرج عظيم والحرج مدفوع ، فعرفنا أن المال شرط وجوب الأداء وهو نظير عدة من أيام أخر فى باب الصوم [فى حق المسافر[2]] فإنه شرط

---

(١) وفى الهندية : فأما .

(٢) زيادة من العثمانية .

وجوب الاداء حتى كان الأداء جائزاً قبله ، ولا يتكرر وجوب الاداء بتجدد هذه الأيام ، وهنا أيضاً لا يتكرر وجوب الأداء بتجدد ملك الزاد والراحلة ، فعرفنا أنه شرط لوجوب الأداء .

وسبب وجوب الطهارة الصلاة فإنها تضاف إليها شرعاً ، فيقال تطهر للصلاة ، فأما الحدث فهو شرط وجوب الأداء بالأمر وهو قوله تعالى : « فاغسلوا وجوهكم » الآية ، لا أن يكون سبباً للوجوب ، وكيف يكون سبباً [للوجوب[1]] وهو ناقض للطهارة ؟ فما كان مزيلا للشيء رافعاً له لا يصلح سبباً لوجوبه ولهذا جاز الأداء بدونه[2] ، وكان الوضوء على وضوء نوراً على نور ، ولا يجب الأداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلاة ؛ فإن الجنب إذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال مالم تطهر لأنه ليس عليها وجوب الصلاة ، وبهذا تبين أن الطهارة ليست بعبادة مقصودة ولكنها شرط الصلاة وما يكون شرطاً للشيء يتعلق به صحته ، ووجوبه بوجوب الأصل بمنزلة استقبال القبلة فإن وجوبه بوجوب الصلاة والشهود فى باب النكاح ثبوتها بثبوت النكاح لكون الشهود شرطاً فى النكاح .

وسبب وجوب الزكاة المال بصفة أن يكون نصاباً نامياً ، ألا ترى أنه يضاف إلى المال وأنه يتضاعف بتضاعف النصب فى وقت واحد ولكن الوجوب بواسطة غنى المالك ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لاصدقة إلا عن ظهر غنى[3] » والغنى لا يحصل بأصل المال مالم يبلغ مقداراً وذلك فى النصاب شرعاً ، والوجوب بصفة اليسر ولا يتم ذلك إلا إذا كان المال نامياً ولهذا يضاف إلى سبب النماء أيضاً فيقال زكاة السائمة وزكاة التجارة ، فأما مضى الحول فهو شرط لوجوب الأداء من حيث أن النماء لايحصل إلا بمضى الزمان ولهذا جاز الأداء بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وجواز الأداء لا يكون قبل تقرر سبب الوجوب حتى لو أدى قبل كمال النصاب لم يجز .

فإن قيل : الزكاة يتكرر وجوبها فى مال واحد باعتبار الأحوال ، وبتكرر الشرط لايتجدد الواجب ؟ قلنا : ليس كذلك[4] بل يتكرر الوجوب بتجدد النماء الذى هو وصف

---

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) أى جاز أداء الوضوء بدون الحدث — هامش العثمانية .

(٣) الظهر صلة وتقديره لاصدقة إلا عن غنى - هامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية والهندية : لا كذلك .

للمال وباعتباره يكون المال سبباً للوجوب ؛ فإن لمضى كل حول تأثيراً فى حصول النماء المطلوب من عين السائمة بالدر والنسل ، والمطلوب من ربح عروض التجارة زيادة القيمة .

وسبب وجوب صدقة الفطر على المسلم الغنى رأس يمونه بولايته عليه ؛ ولهذا يضاف إليه فيقال صدقة الرأس ، ويتضاعف الواجب بتعدد الرءوس من الأولاد الصغار والمماليك ، وإنما عرفنا هذا بقوله عليه السلام : « أدوا عن كل حر وعبد » وقال عليه السلام : « أدوا عمن تمونون[١] » وحرف عن للانتزاع ؛ فأما أن يكون المراد طريق الانتزاع بالوجوب على الرأس ، ثم أداء الغير عنه وهذا باطل ؛ فإنه لا يجب على الكافر والرقيق والفقير والصغير ، فعرفنا أن المراد انتزاع الحكم عن سببه وفيه تنصيص على أن الرأس بالصفة التى قلنا هو السبب الموجب للوجوب ، وأما الفطر فهو شرط وجوب الأداء والإضافة إليه بطريق المجاز على معنى أن الوجوب عنده يكون ، وإنما جعلنا الفطر شرطاً والرأس سبباً مع وجود الإضافة إليهما لأن تضاعف الواجب بتعدد الرءوس دليل محكم على أنه سبب والإضافة دليل محتمل ، فقد بينا أن الإضافة قد تكون إلى الشرط مجازاً ، ولأن التنصيص على المئونة دليل على أن سبب الوجوب الرأس دون الفطر ، فالمئونة إنما تجب عن الرءوس[٢] ؛ ولهذا اشتمل هذا الواجب على معنى المئونة وعلى معنى العبادة لأن صفة الغنى فيمن يجب عليه الأداء يعتبر لوجوب الأداء وذلك دليل كونه عبادة ، وصفة المئونة فى المؤدى دليل على أنه بمنزلة النفقة ، وجواز الأداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس بسبب فى وجوب الأداء[٣] بشهود وقت الفطر فى حق من لا يؤدى[٤] الصوم أصلا دليل على أن الفطر شرط وجوب الأداء ؛ فإن الكافر إذا أسلم ليلة العيد أو الصبى بلغ أو العبد عتق يلزمه الأداء بطلوع الفجر من يوم الفطر ؛ ولهذا لو أسلم بعد طلوع الفجر لم يلزمه وإن أدرك اليوم ؛ لأن وقت الفطر عن رمضان فى حق وجوب الصدقة عند طلوع الفجر ، فإذا انعدمت الأهلية عند ذلك لم يجب الأداء ، وتكرر الوجوب

---

(١) مئونة الشىء ما يكون سبباً لبقاء ذلك الشىء — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : على الرءوس .

(٣) وفى العثمانية : وجوب الأداء .

(٤) وفى العثمانية : من لم يؤد .

بتكرر الفطر فى كل سنة بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول ؛ فإن الوصف الذى لأجله كان الرأس موجباً وهو المئونة يتجدد بمضى الزمان ، كما أن النماء الذى لأجله كان المال سبباً للوجوب يتجدد بتجدد الحول .

وسبب وجوب العشر الأرض النامية باعتبار حقيقة النماء ، وسبب وجوب الخراج الأرض النامية باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة ؛ ولهذا لو اصطلم الزرع آفة لم يجب العشر ولا الخراج ؛ ولهذا لم يجتمع العشر والخراج بسبب أرض واحدة بحال ؛ لأن كل واحد منهما مئونة الأرض النامية إلا أن العشر الواجب جزء من النماء فلا بد من حصول النماء ليثبت حكم الوجوب فى محله بسببه ، ولهذا كان فى العشر معنى المئونة ومعنى العبادة ، فباعتبار أصل الأرض هو مئونة لأن تملك الأرض سبب لوجوب مئونة شرعاً وباعتبار كون الواجب جزءاً من النماء فيه معنى العبادة بمنزلة الزكاة ، وفى الخراج معنى المئونة باعتبار أصل الأرض ، ومعنى المذلة باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة ، فالاشتغال بالزراعة مع الإعراض عن الجهاد سبب للمذلة على ما روى أن النبى عليه السلام رأى شيئاً من آلات الزراعة فى دار فقال « ما دخل [هذا[1]] بيت قوم إلا ذلوا » ولهذا يتكرر وجوب العشر بتجدد الخارج لتجدد الوصف وهو النماء ولا يتكرر وجوب الخراج فى حول واحد بحال ، ولهذا جاز تعجيل الخراج قبل الزراعة ولم يجز تعجيل العشر لأن الأرض باعتبار حقيقة النماء توجب العشر وذلك لا يتحقق قبل الزراعة ؛ ولهذا أوجب أبو حنيفة رحمه الله العشر فى قليل الخارج وكثيره وفى كل ما يستنبت فى الأرض مما له ثمرة باقية وما ليست له ثمرة باقية سواء ؛ لأن الوجوب باعتبار صفة النماء ولا معتبر بصفة الغنى فيمن يجب عليه باعتبار[2] النصاب لأجله[3] .

وسبب وجوب الجزية الرأس باعتبار صفة معلومة ، وهو أن يكون كافراً حرا له بنية صالحة للقتال ؛ ولهذا يضاف إليه فيقال : جزية الرأس ، ويتكرر الوجوب

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية : فاعتبار .

(٣) أى لأجل الغنى وأنه ليس بشرط – هامش العثمانية .

بتكرر[١] الحول بمنزلة تكرر وجوب الزكاة ؛ فإن المعنى الذى كان الرأس سبباً موجباً باعتبار نصرة القتال ، وهذا لأن أهل الذمة يصيرون منا داراً ، والقتال[٢] بنصرة الدار واجب على أهلها ، ولا تصلح أبدانهم لهذه النصرة لميلهم إلى أهل الدار المعادية لدارنا اعتقادا فأوجب عليهم فى أموالهم جزية عقوبة لهم على كفرهم ، وخلفاً عن النصرة التى قامت بإصرارهم على الكفر فى حقنا ، ولهذا تصرف إلى المجاهدين الذين يقومون بنصرة الدار ، وهذه النصرة يتجدد وجوبها بتجدد الحاجة فى كل وقت ؛ فكذلك[٣] ما كان خلفاً عنها بتجدد وجوبها ، إلا أنه لا نهاية للحاجة إلى المال فيعتبر الوقت لتجدد الوجوب كما يعتبر فى الزكاة .

وسبب وجوب العقوبات ما يضاف إليه نحو الزنا للرجم والجلد ، والسرقة للقطع ، وشرب الخمر والقذف للحد ، والقتل العمد للقصاص .

وسبب وجوب الكفارات التى هى دائرة بين العقوبة والعبادة ما يضاف إليه من سبب متردد بين الحظر والإباحة نحو اليمين المعقودة على أمر فى المستقبل إذا حنث فيها ، والظهار عند العود ، والفطر فى رمضان بصفة الجناية ، والقتل بصفة الخطأ .

فأما سبب المشروع من المعاملات فهو تعلق البقاء المقدور بتعاطيها ، وبيان ذلك أن الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى قيام الساعة ، وهذا البقاء إنما يكون ببقاء الجنس[٤] وبقاء النفس ؛ فبقاء الجنس بالتناسل ، والتناسل بإتيان الذكور الإناث فى موضع الحرث ، والإنسان هو المقصود بذلك ، فشرع لذلك[٥] التناسل طريقاً لا فساد فيه ولا ضياع ، وهو طريق الازدواج بلا شركة ، ففى التغالب فساد العالم ، وفى الشركة ضياع الولد[٦] لأن الأب إذا اشتبه يتعذر إيجاب مئونة الولد عليه ، وبالأمهات عجز عن اكتساب ذلك بأصل الجبلة فيضيع الولد ، وبقاء النفس إلى أجله إنما يقوم بما تقوم

---

(١) وفى العثمانية : بتجدد .
(٢) وفى العثمانية : القيام .
(٣) وفى العثمانية : وكذا ، وفى الهندية : فلذلك .
(٤) أراد بالجنس الأولاد وبالنفس الآباء — هامش العثمانية .
(٥) وفى العثمانية : لهذا .
(٦) لفظ (الولد) ساقط من العثمانية والهندية .

به المصالح للمعيشة وذلك بالمال ، وما يحتاج إليه كل واحد لكفايته لا يكون حاصلا في يده وإنما يتمكن من تحصيله بالمال ، فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد ، ولأن الله تعالى جعل الدنيا دار محنة وابتلاء ، كما قال تعالى : « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمْشَاجٍ نَبْتَليه » والإنسان الذى هو مقصود غير مخلوق في الدنيا لنيل اللذات وقضاء الشهوات بل للعبادة التى هى عمل بخلاف هوى النفس ، قال الله تعالى : « وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون » فعرفنا أن ما جعل لنا في الدنيا من اقتضاء الشهوات بالأكل وغير ذلك ليس لعين اقتضاء الشهوة بل لحكم آخر[1] وهو تعلق البقاء المقدور بتعاطيها ، إلا أن في الناس مطيعاً وعاصياً ، فالمطيع يرغب فيه لا لقضاء الشهوة بل لاتباع الأمر ، والعاصي يرغب فيه لقضاء شهوة النفس فيتحقق البقاء المقدور بفعل الفريقين ، وللمطيع الثواب باعتبار قصده إلى الإقدام عليه ، والعاصي مستوجب للعقاب باعتبار قصده في اتباع هوى النفس الأمارة بالسوء ، تبارك الله الحكيم الخبير القدير ، هو مولانا ، فنعم المولى ونعم النصير .

فصل في بيان المشروعات من العبادات وأحكامها

قال رحمه الله : هذه المشروعات تنقسم على أربعة أقسام : فرض وواجب وسنة ونفل . فالفرض اسم لمقدر شرعا لا يحتمل الزيادة والنقصان ، وهو مقطوع به لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً من الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع ، وفى الاسم ما يدل على ذلك كله ؛ فإن الفرض لغة التقدير ، قال الله تعالى : « فنصف ما فرضتم » : أى قدرتم بالتسمية ، وقال تعالى : « سورة أنزلناها وفرضناها » : أى قطعنا الأحكام[2] قطعاً ، وفى هذا الاسم ما ينبيء عن شدة الرعاية فى الحفظ لأنه مقطوع به وما ينبيء عن التخفيف لأنه مقدر متناه كيلا يصعب علينا أداؤه ، ويسمى مكتوبة أيضاً لأنها كتبت علينا فى اللوح المحفوظ . وبيان هذا القسم فى الإيمان بالله تعالى ، والصلاة والزكاة والصوم والحج ؛ فإن التصديق بالقلب

---

(١) وفى الهندية : بل لحكمة أخرى

(٢) وفى العثمانية : فيها قطعا .

والإقرار باللسان بعد المعرفة فرض مقطوع به ، إلا أن التصديق مستدام فى جميع العمر لا يجوز تبديله بغيره بحال ، والإقرار لا يكون واجباً فى جميع الأحوال وإن كان لا يجوز تبديله بغيره من غير عذر بحال ، والعبادات التى هى أركان الدين مقدرة متناهية مقطوع بها . وحكم هذا القسم شرعاً أنه موجب للعلم اعتقاداً باعتبار أنه ثابت بدليل مقطوع به ولهذا يكفر جاحده ، وموجب للعمل بالبدن للزوم الأداء بدليله ، فيكون المؤدى مطيعاً لربه والتارك للأداء عاصياً ؛ لأنه بترك الأداء مبدل للعمل لا للاعتقاد وضد الطاعة العصيان ولهذا لا يكفر بالامتناع عن الأداء فيما هو من أركان الدين ؛ لا من أصل الدين إلا أن يكون تاركاً على وجه الاستخفاف فإن استخفاف أمر الشارع[1] كفر ، فأما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذر ، فاسق لخروجه من طاعة ربه ، فالفسق هو الخروج ، يقال : فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها ، وسميت الفأرة فويسقة لخروجها من جحرها ، ولهذا كان الفاسق مؤمنا لأنه غير خارج من أصل الدين وأركانه اعتقاداً ، ولكنه خارج من الطاعة عملا ، والكافر رأس الفساق فى الحقيقة إلا أنه اختص باسم هو أعظم فى الذم ، فاسم[2] الفاسق عند الإطلاق يتناول المؤمن العاصى باعتبار أعماله .

فأما الواجب فهو ما يكون لازم الأداء شرعاً ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة ، والاسم مأخوذ من الوجوب وهو السقوط ، قال الله تعالى : « فإذا وجبت جنوبها » : أى سقطت على الأرض ، فما يكون ساقطاً على المرء عملاً بلزومه إياه من غير أن يكون دليله موجباً للعلم قطعاً يسمى واجباً ، أو هو ساقط فى حق الاعتقاد قطعاً وإن كان ثابتاً فى حق لزوم الأداء عملاً ، والفرض والواجب كل واحد منهما لازم إلا أن تأثير الفرضية أكثر ، ومنه سمى الحز فى الخشبة فرضاً لبقاء أثره على كل حال ، ويسمى السقوط على الأرض وجوباً لأنه قد لا يبقى أثره فى الباقى ، فما كان ثابتا بدليل موجب للعمل والعلم قطعا يسمى فرضا ؛ لبقاء أثره وهو العلم به أدى أو لم يؤد ، وما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة فى طريقه يسمى واجباً ، وقيل الاسم مشتق من الوجبة وهى الاضطراب قال القائل :

---

(١) وفى العثمانية : الاستخفاف بأوامر الشرع .

(٢) وفى العثمانية : واسم .

وللفؤاد وَجيب تحت أَبْهَره   لَدْمَ الغلام وراءَ الغيب[١] بالحجر

أى اضطراب ، فلنوع شبهة فى دليله يتمكن فيه اضطراب فسمى واجباً ، وهذا نحو تعيين قراءة الفاتحة فى الصلاة ، وتعديل الأركان ، والطهارة فى الطواف ، والسعى فى الحج وأصل العمرة والوتر . والشافعى ينكر هذا القسم ويلحقه بالفرض ، فإن كان إنكاره ذلك للاسم فقد بينا معنى الاسم ، وإن كان للحكم فهو إنكار فاسد ؛ لأن ثبوت الحكم بحسب الدليل ، ولا خلاف بيننا وبينه أن هذا التفاوت يتحقق فى الدليل فإن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوى وهو دليل موجب للعمل بحسن[٢] الظن بالراوى وترجح جانب الصدق بظهور عدالته ، فيثبت حكم هذا القسم بحسب دليله وهو أنه لا يكفر جاحده ؛ لأن دليله لا يوجب علم اليقين ، ويجب العمل به لأن دليله موجب للعمل ويضلّل جاحده إذا لم يكن متأولاً بل كان رادا لخبر الواحد ، فإن كان متأولاً فى ذلك مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فحينئذ لا يضلّل ، ولوجوب العمل به يكون المؤدى مطيعاً والتارك من غير تأويل عاصياً معاقباً ، وهذا لأن الدلالة قامت لنا على أن الزيادة على النص نسخ فلا يثبت إلا بما يثبت النسخ به والنسخ لا يثبت بخبر الواحد ، فكذلك لا نثبت الزيادة فلا يكون مُوجباً للعلم بهذا المعنى ولكن يجب العمل به ؛ لأن فى العمل تقرير الثابت بالنص لا نسخ له ، إلا أن هذا يشكل على بعض الناس قبل التأمل على ما حكى عن يوسف بن خالد السمتى رحمه الله : قدمت على أبى حنيفة رضى الله عنه فسألته عن الصلاة المفروضة كم هى ؟ فقال : خمس ، فسألته عن الوتر ، فقال : واجب ، فقلت لقلة تأملى : كفرتُ[٣] فتبسم فى وجهى ، ثم تأملت فعرفت أن بين الواجب والفريضة فرق كما بين السماء والأرض ، فيرحم الله أبا حنيفة ويجازيه خيراً على ما هدانى إليه . وبيان هذا أن فرضية القراءة فى الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به ، وهو قوله تعالى : « فاقرءوا ما تَيَسَّر من القرآن » وتعيين الفاتحة ثابت بخبر الواحد

---

(١) اللدم : الدق . والغيب : الحائط — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : لحسن .

(٣) قال لأبى حنيفة كفرت وإنما أضاف إلى نفسه تعظيما لأستاذه وهذا من المعاريض — هامش العثمانية .

فمن جعل ذلك فرضاً كان زائدا على النص ، ومن قال يجب العمل به من غير أن يكون فرضاً كان مقرراً للثابت بالنص على حاله وعاملاً بالدليل الآخر بحسب موجبه ، وفى القول بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذى فيه شبهة عن درجته أو حط للدليل الذى لا شبهة فيه عن درجته وكل واحد منهما تقصير لا يجوز المصير إليه بعد الوقوف عليه بالتأمل . وكذلك أصل الركوع والسجود ثابت بالنص ، وتعديل الأركان ثابت بخبر الواحد فلو أفسدنا الصلاة بترك التعديل كما نفسدها بترك الفريضة كنا رفعنا خبر الواحد عما هو درجته فى الحجة ، ولو لم ندخل نقصاناً فى الصلاة بترك التعديل كنا حططناه عن درجته من حيث إنه موجب للعمل . وكذلك الوتر فإنه ثابت بخبر الواحد ، فلولم نثبت صفة الوجوب فيه عملاً كان فيه إخراج خبر الواحد من أن يكون موجباً للعمل ، ولو جعلناه فرضاً كنا قد ألحقنا خبر الواحد بالنص الذى هو مقطوع به . وكذلك شرط الطهارة فى الطواف فإن فرضية الطواف بدليل مقطوع به ، واشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلاة ، فالقول بفساد أصل الطواف عند ترك الطهارة يكون إلحاقاً لدليله[1] بالنص المقطوع به ، والقول بأنه يتمكن نقصان[2] فى الطواف حتى يعيد ما دام بمكة وإذا رجع إلى أهله يجبر النقصان بالدم يكون عملاً بدليله كما هو موجبه . وكذلك ترك الطواف بالحَطيم ، فإن كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد . وكذلك السعى فإن ثبوته بخبر الواحد لأن المنصوص عليه فى الكتاب : « فلا جناح عليه أن يَطَّوَّف بهما » وهذا لايوجب الفرضية . وكذلك العمرة ثبوتها بخبر الواحد ، فأما الثابت بالنص : « ولله على الناس حج البيت » وهذا لايوجب نوعين من الزيارة قطعاً ، والأضحية وصدقة الفطر على هذا أيضاً تخرج .

وأما السنة : فهى الطريقة المسلوكة فى الدين ، مأخوذة من سَنَن الطريق ، ومن قول القائل : سَنّ الماء إذا صبه حتى جرى فى طريقه ، وهو اشتقاق معروف ، والمراد به شرعاً ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة[3] بعده عندنا . وقال

---

(١) وفى العثمانية : لدليل فيه شبهة .

(٢) كذا فى النسخ ، ولعل الصواب النقصان أو نقصانا ، والله أعلم .

(٣) وفى العثمانية والهندية : أو أصحابه .

الشافعى : مطلق السنة يتناول سنة رسول الله صلى الله عليـه وسلم فقط ، وهذا لأنه لايرى تقليد الصحابى ويقول : القياس مقدم على قول الصحابى فإنما يتبع حجته لافعله ، وقوله بمنزلة من بعد الصحابة فإنه يتبع حجتهم لامجرد فعلهم وقولهم إذا لم يبلغوا حد الإجماع ؛ ولهذا قال فى قول سعيد بن المسيب رضى الله عنه : إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية : السنة[١] تنصرف إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذلك قوله فى استحقاق الفرقة بسبب العجز عن النفقة : السنة أنها تنصرف إلى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم [وكذلك قوله فى أن الحر لا يقتل بالعبد : السنة تنصرف إلى سنة رسول الله عليه السلام[٢]] فأما عندنا إطلاق هذا اللفظ لا يوجب الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه السلام : « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامه » والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وكانوا يأخذون البيعة على سـنة العمرين[٣] ، وقال عليه السلام : « عليـكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عَضّوا عليها بالنّواجذ » إذا ثبت هذا فنقول : حكم السنة هو الاتباع ، فقد ثبت بالدليل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين قولا وفعلاً ، وكذلك الصحابة بعده ، وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب إلا أن يكون من أعلام الدين ، فإن ذلك بمنزلة الواجب فى حكم العمل على ماقال مكحول رحمه الله : السنة سنتان : سنة أخذها هدى وتركها ضلالة ، وسنة أخذها حسن وتركها لابأس به ، فالأول نحو صلاة العيد والأذان والإقامة والصلاة بالجماعة ، ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ، ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا عليها ليأتوا بها ، والثانى نحو مانقل من طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قيامه وقعوده ولباسه وركوبه ؛ وسننه فى العبادات متبوعة أيضاً ؛ فمنها ما يكره تركها ، ومنها مايكون التارك مسيئاً ، ومنها ما يكون

---

(١) أى السنة هكذا بخلاف الخبر — هامش العثمانية .

(٢) مابين المربعين زيادة من العثمانية .

(٣) أى حين توفى عمر وترك الأمر شورى بين ستة نفر — هامش العثمانية .

المتبع لها محسناً ولا يكون التارك مسيئاً ، وعلى هذا تخرج الألفاظ المذكورة فى باب الأذان من قوله يكره وقد أساء ولا بأس به ، وحيث قيل[١] يعيد فهو دليل الوجوب ، وعلى هذا الخلاف قول الصحابى : أمرنا بكذا ونهينا عن كذا عندنا لايقتضى مطلقه أن يكون الآمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعند الشافعى مطلقه يقتضى ذلك ، وقد[٢] كانوا يطلقون لفظ الأمر على ما أمر به أبو بكر وعمر رضى الله عنهما ، كما كانوا يطلقون لفظ السنة على سنة العمرين ، وتمام بيان هذا يتأتى فى موضعه إن شاء الله تعالى .

وأما النافلة : فهى الزيادة ، ومنه تسمى[٣] الغنيمة نفلا لأنه زيادة على ماهو المقصود بالجهاد شرعاً ، ومنه سمى ولد الولد نافلة لأنه زيادة على ماحصل للمرء بكسبه ، فالنوافل من العبادات زوائد مشروعة لنا لاعلينا ، والتطوعات كذلك فإن التطوع اسم لما يتبرع به المرء من عنده ويكون محسناً فى ذلك ولا يكون ملوماً على تركه فهو والنفل سواء ، وحكمه شرعاً أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ؛ ولهذا قلنا : إن الشفع الثانى من ذوات الأربع فى حق المسافر نفل ؛ لأنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ؛ ولهذا جوزنا صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام ، وراكباً مع القدرة على النزول بالإيماء فى حق الراكب وإن لم يكن متوجهاً إلى القبلة ؛ لأنه مشروع زيادة لنا وهو مستدام غير مقيد بوقت ، وفى مراعاة تمام الأركان والشرائط فى جميع الأوقات حرج ظاهر ، فلدفع الحرج جوزنا الأداء على أى وصف يشرع[٤] فيه لتحقيق كونه زيادة لنا . وقال الشافعى : آخره من جنس أوله نفل فكما أنه مخير فى الابتداء بين أن يشرع وبين أن لايشرع لكونه نفلا فكذلك يكون مخيراً فى الانتهاء ، وإذا ترك الإتمام فإنما ترك أداء النفل وذلك لايلزمه شيئاً كما فى المظنون . وقلنا نحن : المؤدى موصوف بأنه لله تعالى وقد صار مسلماً بالأداء ، ولهذا لومات كان مثاباً على ذلك فيجب التحرز عن إبطاله مراعاة لحق صاحب الحق ، وهذا التحرز

---

(١) وفى العثمانية : يقول .

(٢) وفى الهندية : فقد .

(٣) وفى الهندية : سمى .

(٤) وفى العثمانية والهندية : نشط .

لايتحقق إلا بالإتمام فيما لايحتمل الوصف بالتجزى عبادة فيجب الإتمام لهذا وإن كان فى نفسه نفلا ، ويجب القضاء إذا أفسده لوجود التعدى فيما هو حق الغير بمنزلة المنذور ، فالمنذور فى الأصل مشروع نفلاً ولهذا يكون مستداماً كالنوافل إلا أن لمراعاة التسمية بالنذر يلزمه أداء المشروع نفلا ، فإذا وجب الابتداء لمراعاة التسمية فلأن يجب الإتمام لمراعاة ما وجد منه الابتداء ابتداء كان أولى ، وهو نظير الحج فإن المشروع منه نفلا يصير واجب الأداء لمراعاة التسمية حقًّا للشرع ، فكذلك الإتمام بعد الشروع فى الأداء يجب حقاً للشرع ، وهذا[1] هو الطريق فى بيان الأنواع الأربعة . ومما هو ثابت بخبر الواحد أيضاً تأخير المغرب للحاج إلى أن يجمع بينه وبين العشاء فى وقت العشاء بالمزدلفة ؛ فإنه ثابت بقوله عليه السلام لأسامة بن زيد رضى الله عنهما « الصلاة أمامك » ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : لو صلى المغرب فى الطريق فى وقت المغرب يلزمه الإعادة بالمزدلفة مالم يطلع الفجر ؛ فإذا طلع الفجر يسقط[2] عنه الإعادة ؛ لأن الوجوب بدليل موجب للعمل وذلك الدليل يوجب الجمع بينهما فى وقت العشاء وقد تحقق فوات هذا العمل بطلوع الفجر ، فلو ألزمناه القضاء مطلقا كنا قد أفسدنا ماأداه أصلاً وذلك حكم ترك الفريضة ، فكذلك الترتيب بين الفوائت ، وفرض الوقت ثابت بخبر الواحد فيكون موجباً للعمل مالم يتضيق الوقت ؛ لأن عند التضيق تتحقق[3] المعارضة تتعين هذا الوقت لأداء فرض الوقت ، وكذلك عند كثرة الفوائت لأن الثابت بخبر الواحد الترتيب عملا وبعد التكرار فى الفوائت يتحقق فوات ذلك ، وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا ترك صلاة ثم صلى شهراً وهو ذاكر لها فليس عليه إلا قضاء الفائتة ، لأن فساد الخمس بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقاً وإنما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط وجوب الترتيب عملاً عند كثرة الصلوات فلا يلزمه إلا قضاء المتروكة ، والله أعلم .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : هذا .

(٢) وفى العثمانية : سقط .

(٣) وفى العثمانية : تحققت .

فصل فى بيان العزيمة والرخصة

قال رحمه الله : العزيمة فى أحكام الشرع ما هو مشروع منها ابتداء من غير أن يكون متصلاً بعارض . سميت عزيمة لأنها من حيث كونها أصلاً مشروعاً فى نهاية من الوكادة والقوة حقًّا لله تعالى علينا بحكم أنه إلٓهنا ونحن عبيده ، وله الأمر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وعلينا الإسلام والانقياد .

والرخصة : ما كان بناء على عذر يكون للعباد ، وهو ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرم ، وللتفاوت فيما هو أعذار العباد[1] يتفاوت حكم ما هو رخصة . والاسمان من حيث اللغة يدلان على ما ذكرنا ؛ لأن العزم فى اللغة هو : القصد المؤكد ، قال الله تعالى : « فنَسِيَ ولم نجد له عزْما » : أى قصدا متأكدا فى العصيان ، وقال تعالى : « فاصبر كما صبر أولو العَزْم من الرسل » ومنه جعل العزم يميناً ، حتى إذا قال القائل : أعزم كان حالفاً ؛ لأن العباد إنما يؤكدون قصدهم باليمين . والرخصة فى اللغة عبارة عن : اليسر والسهولة ، يقال : رخص السعر إذا تيسرت الإصابة لكثرة وجود الأشكال وقلة الرغائب فيها ، وفى عرف اللسان تستعمل الرخصة فى الإباحة على طريق التيسير ، يقول الرجل لغيره : رحصت لك فى كذا ، أى أبحته لك تنسيراً عليك ، وقد بينا ما هو العزيمة فى الفصل المتقدم ؛ فإن النوافل لكونها مشروعة ابتداء عزيمة ، ولهذا لا تحتمل التغيير بعذر يكون للعباد حتى لا تصير مشروعة . وزعم بعض أصحابنا أنها ليست بعزيمة لأنها شرعت جبراً للنقصان فى أداء ما هو عزيمة من الفرائض ، أو قطعاً لطمع الشيطان فى منع العباد من أداء الفرائض ، من حيث إنهم لما رغبوا فى أداء النوافل مع أنها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم فى أداء الفرائض بطريق الأولى ، والأول أوجه ، فهذا الذى قالوا مقصود الأداء ، فأما النوافل[2] فمشروع ابتداء مستدام لا يحتمل التغير بعارض يكون من العباد .

وأما الرخصة قسمان : أحدهما حقيقة والآخر مجاز ، فالحقيقة نوعان : أحدهما أحق من الآخر ، والمجاز نوعان أيضاً : أحدهما أتم من الآخر فى كونه مجازاً .

---

(١) وفى الهندية والعثمانية : فى أعذار العباد .

(٢) وفى العثمانية : النفل .

فأما النوع الأول فهو : ما استبيح مع قيام السبب المحرم وقيام حكمه ، فني ذلك الرخصة الكاملة بالإباحة لعذر العبد مع قيام سبب الحرمة وحكمها ، وذلك نحو إجراء كلمة الشرك على اللسان بعذر الإكراه ؛ فإن حرمة الشرك باتة لا ينكسف عنه لضرورة وجوب حق الله تعالى فى الإيمان به قائم أيضاً ومع هذا أبيح لمن خاف التلف على نفسه عند الإكراه إجراء الكلمة رخصة له ؛ لأن فى الامتناع حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وبإجراء الكلمة لا يفوت ما هو الواجب معنى ؛ فإن التصديق بالقلب باق والإقرار الذى سبق منه مع التصديق صح إيمانه ، واستدامة الإقرار فى كل وقت ليس بركن إلا أن فى إجراء كلمة الشرك هتك حرمة حق الله تعالى صورة ، وفى الامتناع مراعاة حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة ، لأن الممتنع مطيع ربه مظهر للصلابة فى الدين وما ينقطع عنه طمع المشركين وهو جهاد فيكون أفضل ، والمترخص بإجراء الكلمة يعمل لنفسه من حيث السعى فى دفع سبب الهلاك عنها ، فهذه رخصة له إن أقدم عليها لم يأثم ، والأول عزيمة حتى إذا صبر حتى قتل كان مأجوراً ، وعلى هذا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند خوف الهلاك ؛ فإن السبب الموجب لذلك وحكم السبب وهو الوجوب حقاً لله تعالى قائم ولكن يرخص له فى الترك ، والتأخير بعذر كان من جهته وهو خوف الهلاك وعجزه عن شد المعاضد عنه ، ولهذا لو أقدم على الأمر بالمعروف حتى يقتل كان مأجوراً لأنه مطيع ربه فيما صنع ، وفى هذا الفصل يباح له الإقدام عليه وإن كان يعلم أنه لا يتمكن من منعهم عن المنكر ، بخلاف ما إذا أراد المسلم أن يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم أنه لا ينكأ فيهم حتى يقتل فإنه لا يسعه الإقدام ، لأن الفسقة معتقدون لما يأمرهم به وإن كانوا يعملون بخلافه ففعله يكون مؤثراً فى باطنهم لا محالة وإن لم يكن مؤثراً فى ظاهرهم ويتفرق جمعهم عند إقدامه على الأمر بالمعروف وإن قتلوه والمقصود تفريق جمعهم ، وأما المشركون غير معتقدين لما يأمرهم به المسلم فلا يتفرق جمعهم بصنيعه فإذا كان فعله لا ينكأ فيهم كان مضيعاً نفسه فى الحملة عليهم ، ملقياً بيده إلى التهلكة لا أن يكون عاملا لربه فى إعزاز الدين . وكذلك تناول مال الغير بغير إذنه للمضطر عند خوف الهلاك فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها وهو حق المالك ، ولهذا وجب الضمان

حقاً له ، وكذلك إباحة إتلاف مال الغير عند تحقق الإكراه فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها ، وكذلك إباحة الإفطار فى رمضان للمكره ، وإباحة الإقدام على الجناية على الصيد للمحرم . ولهذا النوع أمثلة كثيرة والحكم فى الكل واحد له أن يرخص بالإقدام على ما فيه رفع الهلاك عن نفسه فذلك واسع له ، تيسيراً من الشرع عليه ، وإن امتنع فهو أفضل له ولم يكن فى الامتناع عاملاً فى إتلاف نفسه بل يكون متمسكا بما هو العزيمة .

والنوع الثانى : ما استبيح مع قيام السبب المحرم موجباً لحكمه إلا أن الحكم متراخ عن السبب [فلكون السبب القائم موجباً للحكم كانت الاستباحة ترخصاً للمعذور ولكون الحكم متراخياً عن السبب[1]] كان هذا النوع دون الأول ؛ فإن كمال الرخصة يبتنى على كمال العزيمة ، فإذا كان الحكم ثابتاً فى السبب فذلك فى العزيمة أقوى منه إذا كان الحكم متراخياً عن السبب ، بمنزلة البيع بشرط الخيار مع البيع البات ، والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال ، فالحكم وهو الملك فى المبيع والمطالبة بالثمن ثابت فى البات المطلق متراخ عن السبب فى المقرون بشرط الخيار أو الأجل ، وبيان هذا النوع فى الصوم فى شهر رمضان للمسافر والمريض فإن السبب الموجب شرعا وهو شهود الشهر قائم ، ولهذا لو أديا كان المؤدى فرضاً ولكن الحكم متراخ إلى إدراك عدة من أيام أخر ، ولهذا لو ماتا قبل الإدراك لم يلزمهما شىء ولو كان الوجوب ثابتاً للزمهما الأمر بالفدية عنهما ، لأن ترك الواجب بعذر يرفع الإثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية ؛ والتعجيل بعد تمام السبب مع تراخى الحكم صحيح كتعجيل الدين المؤجل . ثم قال الشافعى رحمه الله : لما كان حكم الوجوب متأخراً[2] إلى إدراك عدة من أيام أخر كان الفطر أفضل ليكون إقدامه على الأداء متراخياً بعد ثبوت الحكم بإدراك عدة من أيام أخر ، وقلنا نحن : الصوم أفضل لأن مع إباحة الترخص بالفطر للمشقة التى تلحقه بالصوم فى المرض أو السفر السبب الموجب قائم فكان المؤدى للصوم عاملاً لله تعالى فى إدراك الفرائض ، والترخص بالفطر عاملاً لنفسه فيما يرجع إلى الترفه فالأول عزيمة والتمسك بالعزيمة أفضل مع أن

---

(١) زيادة من الهندية والعثمانية .

(٢) وفى العثمانية : متراخيا .

فى معنى الرخصة يشترك الصوم والفطر ، فمن وجه الصوم مع الجماعة فى شهر رمضان يكون أيسر من التفرد به بعد مضى الشهر وإن كان أشق على بدنه ، ومن وجه الترخص بالفطر مع أداء الصوم بعد الإقامة أيسر عليه لـكيلا تجتمع عليه مشقتان فى وقت واحد : مشقة السفر ومشقة أداء الصوم ، وإذا كان فى كل جانب نوع ترفه يخير بينهما للتيسير عليه ، وبعد تحقق المعارضة بينهما يترجح جانب أداء الصوم لـكونه مطيعاً فيه عاملا لله تعالى إلا أن يخاف الهلاك على نفسه إن صام فحينئذ يلزمه أن يفطر ؛ لأنه إن صام[1] فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيكون قاتلا نفسه وعلى المرء أن يتحرز عن قتل نفسه ، بخلاف ما إذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله لأن القتل هنا مضاف إلى فعل الظالم ، فأما هو فى الامتناع عن الفطر عند الإكراه مستديم للعبادة ، مظهر للطاعة عن نفسه فى العمل لله تعالى ، وذلك عمل المجاهدين .

وبيان النوع الثالث فى الإصر[2] والأغلال التى كانت على من قبلنا ، وقد وضعها الله تعالى عنا ، كما قال تعالى : « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم » وقال تعالى : « ربنا ولا تحمل علينا إصرا » الآية ، فهذا النوع غير مشروع فى حقنا أصلاً ، لا بناء على عذر موجود فى حقنا بل تيسيراً وتخفيفاً علينا ، فـكانت رخصة من حيث الاسم مجازاً وإن لم تـكن رخصة حقيقة لانعدام السبب الموجب للحرمة مع الحـكم بالرفع والنسخ أصلا فى حقنا ؛ فإن حقيقة الرخصة فى الاستباحة مع قيام السبب المحرم ، ولـكن لـما كان الرفع للتخفيف علينا والتسهيل سميت رخصة مجازاً .

وأما بيان[3] النوع الرابع فما يستباح تيسيراً لخروج السبب من أن يكون موجبا للحكم مع بقائه مشروعاً فى الجملة ؛ فإنه من حيث انعدام السبب الموجب للحكم يشبه هذا النوع الثالث فكان مجازاً ، ومن حيث إنه بقى السبب مشروعاً[4] فى الجملة يشبه

(١) وفى العثمانية والهندية : لو صام .
(٢) الإصر : الحمل الثقيل ، والأغلال : الأمور الشاقة — هامش العثمانية .
(٣) لفظ (بيان) ساقط من العثمانية والهندية .
(٤) أى بقاء السبب مشروعاً — هامش العثمانية .

النوع الثانى وهو أن الترخص باعتبار عذر للعباد فكان معنى الرخصة فيه حقيقة من وجه دون وجه .

وبيان هذا النوع فى فصول : منها السَّلَم فإن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص فى السلم والسلم نوع بيع ، واشتراط العينية فى المبيع المشروع قائم فى الجملة ثم سقط هذا الشرط فى السلم أصلاً حتى كانت العينية فى السلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة ، وكان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين حتى يتوصلوا إلى مقصودهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم ، ويتوصل صاحب الدراهم إلى مقصوده من الربح فكانت رخصة من حيث إخراج السبب من أن يكون موجباً اعتبار العينية فيه مع بقاء هذا النوع من السبب موجباً له فى الجملة . وكذلك المسح على الخفين رخصة مشروعة لليسر على معنى أن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إلى القدم لا على معنى أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ، ولهذا يشترط أن يكون اللبس على طهارة فى الرجلين ، وأن يكون أول الحدث بعد اللبس طارئاً على طهارة كاملة ولو نزع الخف بعد المسح يلزمه غسل رجليه ، فعرفنا أن التيسير من حيث إخراج السبب الموجب للحدث من أن يكون عاملا فى الرجل ما دام مستتراً بالخف ، وتقدم الخف على الرجل فى قبول حكم الحدث ما لم يخلعهما مع بقاء أصل السبب فى الجملة . وكذلك الزيادة فى مدة المسح للمسافر فإنه رخصة من حيث إن السبب لم يبق فى حقه موجباً غسل الرجل بعد مضى يوم وليلة ما لم ينزع الخف ، وعلى هذا ما ذكر[1] فى كتاب الإكراه أن من اضطر إلى تناول الميتة أو شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو للإكراه فإنه لا يسعه الامتناع من ذلك ولو امتنع حتى مات كان آثماً ؛ لأن السبب غير موجب للحكم عند الضرورة للاستثناء المذكور فى قوله تعالى : « إلا ما اضطُرِرتم إليه » فالمستثنى لا يتناوله الكلام موجباً لحكمه ، ولكن السبب بهذا الاستثناء لم ينعدم أصلا ، فكانت الرخصة ثابتة باعتبار عذر العبد خرج به السبب من أن يكون موجباً للحكم فى حقه ويلتحق الحرام فى هذه الحالة فى حقه بالحلال لما انعدم سبب الحرمة فى حقه ، ومن امتنع من تناول الحلال حتى يتلف نفسه يكون آثماً ؛ يوضحه أن سبب الحرمة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : وعلى هذا ذكر .

وجوب صيانة عقله عن الاختلاط أو الفساد بشرب الخمر ، وصيانة بدنه عن ضرر تناول الميتة وصيانة البعض لايتحقق فى إتلاف الكل ، فكان الامتناع فى هذه الحالة إتلافاً للنفس من غير أن يكون فيه تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فلا يكون مطيعاً لربه بل يكون متلفاً نفسه بترك الترخص فيكون آثماً .

ومن هذا النوع ما قال علماؤنا رحمهم الله : إنه لا يجوز للمسافر أن يصلى الظهر أربعاً فى سفره وإن ذلك بمنزلة ما لو صلى المقيم الفجر أربعاً ؛ لأن السبب لم يبق فى حقه موجباً إلا ركعتين فكانت الأخريان نفلاً فى حقه ؛ ولهذا يباح له تركهما لا إلى بدل ، وخلط النفل بالفرض قصداً لا يحل ، وأداء النفل قبل إكمال الفرض يكون مفسداً للفرض فإذا لم يقعد القعدة الأولى فسدت صلاته . والشافعى رحمه الله يقول : السبب الموجب للظهر أربع ركعات إلا أنه رخص له فى الاكتفاء بالركعتين لدفع مشقة السفر فإن أكمل الصلاة كان مؤدياً للفرض بعد وجود سببه فيستوى هو والمقيم فى ذلك ، كما إذا صام المسافر فى شهر رمضان ، وجعل معنى الرخصة فى تخييره بين أن يؤدى فرض الوقت بأربع ركعات وبين أن يؤدى ركعتين بمنزلة العبد يأذن له مولاه فى أداء الجمعة فإنه يتخير بين أن يؤدى فرض الوقت بالجمعة ركعتين وبين أن يؤدى بالظهر أربعاً . وهذا غلط منه يتبين عند التأمل فى موردالشرع على ما روى أن عمر رضى الله عنه قال : يارسول الله ما بالنا نصلى فى السفر ركعتين ونحن آمنون ؟ فقال : « هذه صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته » ونحن نعلم أن المراد التصدق بالإسقاط عنا وما يكون واجباً فى الذمة فالتصدق ممن له الحق بإسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين ، ومثل هذا الإسقاط إذا لم يتضمن معنى التمليك لايرتد بالرد كالعفو عن القصاص ، وكذلك إذا لم يكن فيه معنى المالية لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالطلاق وإسقاط الشفعة ، فبهذا يتبين أن السبب لم يبق موجباً للزيادة على الركعتين بعد هذا التصدق ؛ فإن معنى الترخص فى إخراج السبب من أن يكون موجباً للزيادة على الركعتين فى حقه لا فى التخيير ؛ فإن التخيير عبارة عن تفويض المشيئة إلى المخير وتمليكه منه وذلك لا يتحقق هنا ، فالعبادات إنما تلزمنا بطريق الابتلاء ، قال الله تعالى « ليبلوكم أيكم أحسن عملا » وتفويض المشيئة إلى العبد بهذه الصفة فى أصل الوجوب أو فى مقدار الواجب يعدم معنى

الابتلاء ، وبهذا تبين أن المراد من قوله صلى الله عليه وسلم « فاقبلوا صدقته » بالوقوف على أداء الواجب من غير خلط النفل به ، وهكذا نقول فى الصوم إلا أن الرخصة هناك فى تأخير الحكم عن السبب وليس للعباد[1] اختيار فى رد ذلك إلا أن أصل السبب موجب فى حقه ولهذا يلزمه القضاء إذا أدرك عدة من أيام أخر . وبيان هذا فى قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة » وأداء الصوم يحقق ما ذكرنا أن المشيئة التامة والاختيار الكامل لا يثبت للعبد أصلاً ؛ فإن ذلك بربوبته[2] ، وذلك معنى قوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار » : أى يتعالى أن يكون له رفيق فيما يختار ، ويتعالى أن يكون له اختيار لدفع ضرر عنه ، وهذا هو الاختيار الكامل ، فأما الاختيار للعبد لا ينفك عن معنى الرفق به وذلك فى أن يجر إلى نفسه منفعة باختياره أو يدفع عن نفسه ضرراً . ألا ترى أن الله تعالى خير الحالف بين الأنواع الثلاثة فى الكفارة ليحصل للمكفر الرفق لنفسه باختياره الأيسر عليه وهذا لا يتحقق فى التخيير بين القليل والكثير فى الجنس الواحد بوجه ، وسواء صلى ركعتين أو أربعاً فهو ظهر وببداهة العقول يعلم أن الرفق متعين فى أداء الركعتين ، فمن قال بأنه يتخير بين الأقل والأكثر من غير رفق له فى ذلك فإنه لا يثبت له خياراً يليق بالعبودية والعجز ؛ وخطأ هذا غير مشكل ، ومن يقول بأن للعبد أن يرد ما أسقط الله تعالى عنه بطريق التصدق عليه فخطؤه لا يشكل أيضاً لأن عفو الله تعالى عن العباد فى الآخرة لا يقول فيه أحد من العقلاء إنه يرتد برد العبد وإنه تخيير للعبد ، وهذا بخلاف العبد المأذون فى أداء الجمعة لأن الجمعة غير الظهر ، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق فى الأقل عدداً ، فأما ظهر المقيم وظهر المسافر فواحد فى الحكم فبالتخيير بين القليل والكثير فيه لا يتحقق شىء من معنى الرفق فيه . ونظير هذا العبد الجانى إذا جنى جناية يخير المولى بين الدفع والفداء فإن أعتقه المولى وهو لا يعلم بالجناية أو كان الجانى مدبراً تكون على المولى قيمته ولا خيار له فى ذلك ؛ لأن الجنس لما كان واحداً فالرفق كله متعين فى الأقل . وكذلك من اشترى شيئاً لم يره يثبت له خيار الرؤية لتحقيق معنى الرفق باسترداد الثمن عند فسخ

---

(١) وفى العثمانية : للعبد .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ربوبية .

البيع ، وفى السلم لا يثبت خيار الرؤية لأن برد المقبوض لا يتوصل إلى الرفق باسترداد الثمن ولـكنه يرجع بمثل المقبوض فلا يظهر فيه معنى الرفق .

فإن قيل : معنى الرفق هنا يتحقق من حيث إن ثوابه فى أداء الأربع أكثر وأداء الركعتين على بدنه أيسر فالتخيير لهذا المعنى . قلنا : أحكام الدنيا لا تبنى[1] على ما هو من أحكام الآخرة وهو نيل الثواب مع أن الثواب كله فى امتثال الأمر بأداء الواجب لا فى عدد الركعات ، فإن جمعة الحر فى الثواب لا يكون دون ظهر العبد ، وفجر المقيم فى الثواب لا يكون دون ظهره ، فعرفنا أن هذا المعنى لا يتحقق فى ثواب[2] الصلاة أيضاً وإنمـا يتحقق معنى الرفق فى الصوم من الوجه الذى قررنا أن فى الفطر نوع رفق له وفى الصوم نوع رفق آخر فـكان التخيير بينهما مستقيما . ويخرج على هذا من نذر صوم سنة إن فعل كذا ففعل وهو معسر فإنه يتخير بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سنة على قول محمد رحمه الله ، وهو رواية عن أبى حنيفة رحمه الله أنه رجع إليه قبل موته بأيام لأنهما مختلفان حكماً ، ففى صوم سنة وفاء بالمنذور وأداء ما هو قربة ابتداء ، وصوم ثلاثة أيام كفارة لمـا لحقه بخلف الوعد المؤكد باليمين ، وقد بينا أن التخيير عند المغايرة يتحقق فيه معنى الرفق ، ولا يدخل على ما ذكرنا التخيير المذكور فى حق موسى عليه السلام أنه فيما التزمه من الصداق بين الأقل والأكثر فى جنس واحد ، كما قال تعالى « على أن تأجُرَنى ثمانى حِجَج فإن أتممت عشراً فمن عندك » لأن الزيادة على الثمانى كان فضلاً من عنده متبرعاً به ، فأما الواجب من الصداق وهو الأقل عندنا . هكذا فى مسألة الخلاف فالفرض ركعتان عندنا[3] والزيادة عليه نفل مشروع للعبد يتبرع به من عنده ولـكن الاشتغال بأداء النفل قبل إكمال الفرض مفسد للفرض ، والله أعلم .

باب أسماء صيغة الخطاب فى تناوله المسميات وأحكامها

قال رضى الله عنه : اعلم بأن هذه الأسماء أربعة : الخاص والعام والمشترك والمؤول .

فالخاص كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد ، وكل اسم لمسمى معلوم على

---

(١) وفى الهندية : تبتنى .

(٢) لفظ (ثواب) ساقط من العثمانية والهندية .

(٣) وفى الهندية : عيناً .

الانفراد ، ومنه يقال : اختص فلان بملك كذا : أى انفرد به ولا شركة للغير معه ، وخصنى فلان بكذا : أى أفرده لى ، وفلان خاص فلان ، ومنه سميت الخصاصة للانفراد عن المال وعن نيل أسباب المال مع الحاجة ، ومعنى الخصوص فى الحاصل الانفراد وقطع الاشتراك ، فإذا أريد به خصوص الجنس قيل إنسان ، وإذا أريد به خصوص النوع قيل رجل ، وإذا أريد به خصوص العين قيل زيد .

وأما العام كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى ، ونعنى بالأسماء هنا المسميات ، وقولنا لفظاً أو معنى تفسير للانتظام : أى ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً مرة كقولنا زيدون ، ومعنى تارة كقولنا من وما وما أشبههما . ومعنى العموم لغة : الشمول ، تقول العرب : عمهم الصلاح والعدل : أى شملهم ، وعم الخصب : أى شمل البلدان أو الأعيان ، ومنه سميت النخلة الطويلة عميمة ، والقرابة إذا اتسعت انتهت إلى العمومة ، فكل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء سمى عاماً لمعنى الشمول ، وذلك نحو اسم الشيء فإنه يعم الموجودات كلها عندنا .

وذكر أبو بكر الجصاص رحمه الله أن العام ما ينتظم جمعاً من الأسامى أو المعانى ، وهذا غلط منه ، فإن تعدد المعانى لا يكون إلا بعد التغاير والاختلاف ، وعند ذلك اللفظ الواحد لا ينتظمهما[1] وإنما يحتمل أن يكون كل واحد منهما مراداً باللفظ وهذا يكون مشتركاً لا عاما ولا عموم للمشترك عندنا ، وقد نص الجصاص فى كتابه على أن المذهب فى المشترك أنه لا عموم له ، فعرفنا أن هذا سهو منه فى العبارة أو هو مؤول ، ومراده أن المعنى الواحد باعتبار أنه يعم المحال يسمى معانى مجازاً ؛ فإنه يقال : مطر عام لأنه عم الأمكنة وهو فى الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد المحال الذى تناوله سماه معانى ، ولكن هذا إنما يستقيم إذا قال : ما ينتظم جمعاً من الأسامى والمعانى .

قال رضى الله عنه : وهكذا رأيته فى بعض النسخ من كتابه ، فأما قوله أو المعانى فهو سهو منه ، وذكر أن إطلاق لفظ العموم حقيقة فى المعانى والأحكام كما هو فى الأسماء والألفاظ . ويقال عمهم الخوف وعمهم الخصب باعتبار المعنى من غير أن يكون هناك لفظ ، وهذا غلط أيضاً فإن المذهب أنه لا عموم للمعانى حقيقة وإن كان

---

(١) وفى الهندية : لا ينتظمها بتأنيث الضمير .

يوصف به مجازاً ، وسيأتيك بيان هذا الفصل فى باب بيان إبطال القول بتخصيص العلل الشرعية .

وأما المشترك فكل لفظ يشترك فيه معان أو أسامٍ لا على سبيل الانتظام بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد ، وإذا تعين الواحد مراداً به انتفى الآخر ، مثل اسم العين فإنه للناظر ، ولعين الماء ، وللشمس ، وللميزان ، وللنقد من المال ، وللشيء المعين لا على أن جميع ذلك مراد بمطلق اللفظ ولكن على احتمال كون كل واحد مراداً بانفراده عند الإطلاق ، وهذا لأن الاسم يتناول كل واحد من هذه الأشياء باعتبار معنى غير المعنى الآخر ، وقد بينا أن لفظ الواحد لا ينتظم المعانى المختلفة . وبيان هذا فى لفظ البينونة فإنه يحتمل معنى الإبانة ومعنى البين ومعنى البيان ، يقول الرجل بان فلان عنى : أى هجرنى ، وبان العضو من الجسم : أى انفصل ، وبان لى كذا : أى ظهر ، فيعلم أن مطلق اللفظ لا ينتظم هذه المعانى ولكن يحتمل كل واحد منها أن يكون مراداً ولهذا سميناه مشتركاً ، فالاشتراك عبارة عن المساواة ، وفى الاحتمال وجدت المساواة بينهما فبقى المراد به مجهولاً لا يمكن العمل بمطلقه فى الابتداء بمنزلة المجمل إلا أن الفرق بين المشترك والمجمل أنه قد[1] يتوصل إلى العمل بالمشترك عند التأمل فى صيغة اللفظ فيرجح بعض المحتملات ويعرف أنه هو المراد بدليل فى اللفظ من غير بيان آخر ، والمجمل مالا يستدرك به المراد بمجرد التأمل فى صيغة اللفظ ما لم يرجع فى بيانه إلى المجمل ليصير المراد بذلك البيان معلوماً لا بدليل فى لفظ المجمل . وبيان المشترك فى لفظ القرء ، فبين العلماء اتفاق أنه يحتمل الأطهار ويحتمل الحيض وأنه غير منتظم لهما بل إذا حملناه على الحيض لدليل فى اللفظ وهو أن المرأة لا تسمى ذات القرء إلا باعتبار الحيض فينتفى كون الأطهار مراداً عندنا ، وإذا حمله الخصم على الأطهار لدليل فى اللفظ وهو الاجتماع أخرج الحيض من أن يكون مراداً باللفظ . وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله : لو أوصى بثلث ماله لمواليه وله موالٍ أعتقوه وموالٍ أعتقهم لا تصح الوصية ؛ لأن الاسم مشترك يحتمل أن يكون المراد به هو المولى الأعلى ويحتمل الأسفل وفى

---

(١) لفظ (قد) ساقط من العثمانية والهندية .

المعنى تغاير ، فالوصية للأعلى بمعنى المجازاة وشكراً للنعم ، وللأسفل للزيادة فى الإنعام والترحم عليه ، ولا ينتظم اللفظ المنيين جميعاً للمغايرة بينهما فبقى الموصى له مجهولا . ولو حلف لا يكلم مواليه يتناول يمينه الأعلى والأسفل جميعاً باعتبار أن المعنى الذى دعاه إلى اليمين غير مختلف فى الأعلى والأسفل ، فلإيجاد المعنى لا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ فى هذا الحكم بمنزلة العام ، فإن اسم الشىء يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظماً للكل ، والمشترك احتماله الجمع من الأشياء باعتبار معان مختلفة ، فعرفنا به أن المراد واحد منها ، فاسم المولى إذا استعمله فيما يختلف فيه المعنى والمقصود كان مشتركا ، وفيما لا يختلف فيه المعنى كان بمنزلة العام .

وأما المؤول فهو تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأى والاجتهاد ، ومن قولك آل يؤول : أى رجع ، وأولته بكذا إذا رجعته وصرفته إليه ، ومآل هذا الأمر كذا : أى تصير عاقبته إليه ، فالمؤول ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشترك بواسطة الأمر[1] ، قال تعالى : « هل ينظرون إلا تأويله » أى عاقبته وما يؤول إليه الأمر ، وهو خلاف المجمل ، فالمراد بالمجمل إنما يعرف ببيان من المجمل وذلك البيان يكون تفسيراً يعلم به المراد بلا شبهة ، مأخوذ من قولك : أسفر الصبح إذا[2] أضاء وظهر ظهورا منتشراً ، وأسفرت المرأة عن وجهها : أى كشفت وجهها ، وهذا اللفظ مقلوب من التفسير فالمعنى فيهما واحد وهو الانكشاف والظهور على وجه لا شبهة فيه ؛ ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » يعنى قطع القول بأن المراد هذا برأيه ، فإن من فعل ذلك فكأنه نصب نفسه صاحب الوحى فليتبوأ مقعده من النار ، وبهذا تبين خطأ المعتزلة أن كل مجتهد مصيب لما هو الحق حقيقة ، فالاجتهاد عبارة عن غالب الرأى ، فمن يقول إنه يستدرك به الحق قطعاً بلا شبهة فإنه داخل فى جملة من تناولهم هذا الحديث . وصار الحاصل أن العام أكثر انتظاماً للمسميات من الخاص ، والخاص فى معرفة المراد به أثبت من المشترك ، ففى المشترك احتمال غير المراد[3] ومع الاحتمال لا يتحقق الثبوت ، والمشترك فى إمكان معرفة المراد عند

---

(١) وفى العثمانية : الرأى .

(٢) وفى العثمانية والهندية : أى .

(٣) وفى العثمانية والهندية : احتمال المراد .

التأمل فى لفظه أقوى من المجمل فليس فى المجمل إمكان ذلك بدون البيان على ما نذكره فى بابه ، إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان حكم الخاص

قال رضى الله عنه : حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة ، لا يخلو خاص عن ذلك وإن كان يحتمل أن تغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازاً ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بيانا ، فإنه مبين فى نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة ، وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله فى قوله تعالى : « ثلاثة قروء » : إن المراد الحيض ؛ لأنا لو حملناه على الأطهار كان الاعتداد بقرأين وبعض الثالث ، ولو حملناه على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كوامل ، واسم الثلاث موضوع لعدد معلوم لغة لا يحتمل النقصان عنه ، بمنزلة اسم الفرد فإنه لايحتمل العدد ، واسم الواحد ليس فيه احتمال المثنى ؛ ففى حمله على الأطهار ترك العمل بلفظ الثلاث فيما هو موضوع له لغة ولا وجه للمصير إليه ، وقلنا فى قوله : « اركعوا واسجدوا » إن فرض الركوع يتأدى بأدنى الانحطاط ؛ لأن اللفظ لغة موضوع للميل عن الاستواء ، يقال : ركعت النخلة إذا مالت ، وركع البعير إذا طأطأ رأسه ، فإلحاق صفة الاعتدال به ليكون فرضاً ثابتاً بهذا النص لا يكون عملا بما وضع له هذا الخاص لغة ، ولكن إنما يكون وفي العثمانية إنما يثبت بصفة الإعتدال بخبر الواحد فيكون موجباً للعمل ممكناً للنقصان في الصلاة إذا تركه ولا يكون مفسداً للصلاة ؛ لأن ذلك حكم ترك الثابت بالنص ، ومن ذلك قوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » فالطواف موضوع لغة لمعنى معلوم لا شبهة فيه وهو : الدوران حول البيت ، ثم إلحاق شرط الطهارة بالدوران ليكون فرضاً لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملاً بهذا الخاص بل يكون نسخاً له وجعل الطهارة واجباً فيه حتى يتمكن النقصان بتركه يكون عملاً بموجب كل دليل ؛ فإن ثبوت شرط الطهارة بخبر الواحد وهو موجب للعمل فبتركه يتمكن النقصان فى العمل شرعاً فيؤمر بالإعادة أو الجبر بالدم ليرتفع به النقصان ، ومن ذلك قوله تعالى : « فاغسلوا وجوهكم » الآية فإن اللفظ موضوع لغة لغسل هذه الأعضاء ،

ففرضية الغسل فى المغسولات والمسح فى الممسوحات[1] ثابت بهذا النص ، واشتراط النية والموالاة والترتيب والتسمية ليكون فرضاً لا يزول الحدث بدونها مع وجود الغسل والمسح لا يكون عملاً بهذا الخاص بل يكون نسخاً له ، وجعل ذلك واجباً أو سنة للإكمال كما هو موجب خبر الواحد يكون عملاً بكل دليل ومراعاة لمرتبة كل دليل . فتبين أن فيما ذهب إليه الخصم حط درجة النص عن مرتبته أو رفع درجة خبر الواحد فوق مرتبته فلا يكون القول به صحيحاً . وقال الشافعى فى قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديَهما » : فإن القطع لفظ خاص لمعنى معلوم ، فإبطال عصمة المال والتقوّم الذى كان ثابتاً قبل فعل السرقة أو بعده قبل القطع لا يكون عملاً بهذا الخاص ، بل يكون زيادة أثبتموه بالرأى أو بخبر الواحد ، فقد دخلتم فيما أبيتم . ولكنا نقول : ما أثبتنا ذلك إلا بلفظ خاص فى الآية وهو قوله تعالى : « جزاءً بما كسبا نكالا من الله » فاسم الجزاء يطلق على ما يجب حقاً لله تعالى بمقابلة أفعال العباد ، فثبت بهذا اللفظ الخاص أن القطع حق الله تعالى خالصاً ، وتبين به أن سببه جناية على حق الله تعالى ، ولا يجب القطع إلا باعتبار العصمة والتقوّم فى المسروق ، فبه يتبين أن العصمة والتقوّم عند فعل السرقة صار حقاً لله تعالى حيث وجب القطع باعتباره حقا له ويتم ذلك بالاستيفاء ؛ لأن ما يجب حقاً لله تعالى فتمامه يكون بالاستيفاء إذ المقصود به الزجر وذلك يحصل بالاستيفاء ، وبهذا التحقيق تبين أن العصمة والتقوّم لم يبق حقا للعبد فلا يجب الضمان به ، أو عرفنا ذلك من قوله تعالى : « جزاء بما كسبا[2] » فإن الجزاء لغة يستدعى الكمال ، من قولهم : جزى : أى قضى ، أو جزأ بالهمزة : أى كفى ، وكمال الجزاء باعتبار كمال السبب ، وهو أن يكون الفعل حراماً لعينه ؛ فمع بقاء التقوّم[3] والعصمة حقا للمالك لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك ، فعرفنا أنه لم يبق العصمة والتقوّم فى المحل حقا للعبد عندنا باعتبار خاص منصوص عليه ، ولا يدخل عليه الملك فإنه يبقى للمالك حتى يسترده إن كان قائماً بعينه ؛ لأن مع بقاء الملك له لا تنعدم صفة الكمال فى السبب وهو كون

---

(١) وفى العثمانية : فى الممسوح .

(٢) وفى العثمانية والهندية : جزاء فإن .

(٣) وفى العثمانية والهندية : العصمة والتقوم .

الفعل حراماً لعينه ؛ ألا ترى أن العصير إذا تخمر يبقى مملوكاً ويكون الفعل فيه حراماً لعينه حتى يجب الحد بشربه ، ولكن لم يبق معصوماً متقوّماً لأنه حينئذ يكون بمنزلة عصير الغير فلا يكون شربه حراماً لعينه . ثم وجوب القطع باعتبار العصمة والتقوّم فى محل مملوك ، فأما المالك فهو غير معتبر فيه لعينه بل ليظهر السبب بخصومته عند الإمام ؛ ولهذا لو ظهر بخصومة غير المالك نقيم الحد بخصومة المكاتب والعبد المأذون[1] المستغرق بالدين فى كسبه والمتولى فى مال الوقف ، ونحن إنما جعلنا ماوجب القطع باعتباره حقاً لله تعالى لضرورة كون الواجب محض حق الله تعالى وذلك فى العصمة والتقوّم دون أصل الملك . ومن هذه الجملة قوله تعالى : « أن تبتغوا بأموالكم » فالابتغاء موضوع لمعنى معلوم وهو الطلب بالعقد ، والباء للإلصاق ، فثبت له اشتراط كون المال ملصقاً به بالابتغاء تسمية أو وجوباً ، والقول بتراخيه عن الابتغاء إلى وجود حقيقة المطلوب كما قاله الخصم فى المفوّضة أنه لا يجب المهر لها إلا بالوطء يكون ترك العمل بالخاص ، فيكون فى معنى النسخ له ولا يجوز المصير إليه بالرأى . ومن ذلك قوله تعالى : « قد علمنا مافرضنا عليهم فى أزواجهم » فالفرض لمعنى معلوم لغة وهو التقدير والكتابة فى قوله تعالى : « فرضنا » لمعنى معلوم لغة وهو إرادة المتكلم نفسه ، فالقول بأن المهر غير مقدر شرعاً بل يكون إيجاب أصله بالعقد وبيان مقداره مفوضاً إلى رأى الزوجين يكون ترك العمل بهذا الخاص ، فإنما العمل به فيما قلنا إن وجوب أصله وأدنى المقدار فيه ثابت شرعاً لاخيار له فيه للزوجين . ومن هذا النوع ما قال محمد والشافعى فى قوله تعالى : « فإن طلّقها فلا تحل له من بعدُ حتى تنكح زوجاً غيره » إن كلمة « حتى » موضوع لمعنى لغة وهو الغاية والنهاية ، فجعله لمعنى موجب حِلاًّ حادثاً يكون ترك العمل بهذا الخاص ، وإنما العمل به فى أن يجعل غاية للحرمة الحاصلة فى المحل ولا حرمة قبل استيفاء عدد الطلاق ولا تصور للغاية قبل وجود أصل الشىء ؛ فإن المنتهى بالغاية بعض الشىء فكيف يتحقق قبل وجود أصله ! بل يكون وجود الزوج الثانى فى هذه الحالة كعدمه . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : ما تناوله هذا الخاص فهو غاية لما وضع

---

(١) لفظ (المأذون) ساقط من العثمانية والهندية .

اللفظ له وهو عقد الزوج الثانى ؛ فإن النكاح وإن كان حقيقة للوطء فقد يطلق بمعنى العقد ، والمراد العقد هنا بدليل الإضافة إلى المرأة ، وإنما يضاف إليها العقد لتحقق مباشرته منها ، ولا يضاف إليها الوطء حقيقة لأنها محل الفعل لامباشرة للوطء ، فأما شرط الدخول فأثبتناه بحديث مشهور وهو ماروى أن امرأة رفاعة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : إن رفاعة طلقنى فبتّ طلاق فتزوجت بعبد الرحمن بن الزَّبير[١] فلم أجد معه إلا مثل هذه وأشارت إلى هدبة ثوبها ، كانت تتهمه بالعنة ، فقال : « أتريدين أن ترجعى إلى رفاعة ؟ » فقالت : نعم ، فقال : « لا حتى تذوق من عسيلته ويذوق من عسيلتك » ففى اشتراط الوطء للعود إشارة إلى السبب الموجب للحل . وقال عليه السلام : « لعن الله المحلِّل والمحلَّل له » ولا خلاف بين العلماء أن الوطء من الزوج الثانى شرط لحل العود إلى الأول بهذه الآثار ، فنحن عملنا بما هو موجب أصل هذا الدليل بصفته فجعلناه موجباً للحل ، وهم أسقطوا اعتبار هذا الوصف من هذا الدليل استدلالاً بنص ليس فيه بيان أصل هذا الشرط ولا صفته ، فيكون هذا ترك العمل بالدليل الموجب له لا عملا بكل خاص فيما هو موضوع له لغة . ومن ذلك قولنا فى قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له » لأن[٢] الفاء موضوع لغة للوصل والتعقيب فذكره بعد الخلع المذكور فى قوله تعالى : « فيما افتَدَتْ به » يكون بياناً خاصا أن إيقاع التطليقتين بعد الخلع متصلا به يكون عاملاً موجباً حرمة المحل ، بخلاف ما يقوله الخصم إن المختلعة لايلحقها الطلاق . ومن ذلك قوله تعالى : « الطلاق مرتان » إلى قوله تعالى : « فلا جناح عليهما فيما افتَدَتْ به » ففى الإضافة إليها ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أن الذى يكون من جانب الزوج فى الخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لاغيره وهو الفسخ ، فجعل الخلع فسخاً يكون ترك العمل بهذا الخاص ، وجعله طلاقاً كما هو موجب هذا الخاص يكون عملا بالمنصوص ؛ هذا بيان الطريق فيما يكون من هذا الجنس .

---

(١) بفتح الزاي وكسر الموحدة — الإصابة ج ٤ ص ١٥٩

(٢) وفي العثمانية : أن .

فصل فى بيان حكم العام

قال بعض المتأخرين ممن لا سلف لهم فى القرون الثلاثة : حكمه الوقف فيه[١] حتى يتبين المراد منه بمنزلة المشترك أو المجمل ، ويسمى هؤلاء الواقفية ، إلا أن طائفة منهم يقولون يثبت به أخص الخصوص وفيما وراء ذلك الحكم هو الوقف حتى يتبين المراد بالدليل .

وقال الشافعى : هو مجرى على عمومه موجب للحكم فيما تناوله مع ضرب شبهة فيه لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فلا يوجب الحكم قطعاً بل على تجوز أن يظهر معنى الخصوص فيه لقيام الدليل ، بمنزلة القياس فإنه يجب العمل به فى الأحكام الشرعية لا على أن يكون مقطوعاً به بل مع تجوز احتمال الخطأ فيه أو الغلط ، ولهذا جوز تخصيص العام بالقياس ابتداء وبخبر الواحد ، فقد جعل القياس وخبر الواحد الذى لا يوجب العلم قطعاً مقدماً على موجب العام حتى جوز التخصيص بهما ، وجعل الخاص أولى بالمصير إليه من العام ؛ على هذا دلت مسائله ؛ فإنه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام : « التمر بالتمر كيلاً بكيل » فى حكم العمل به ، وجعل هذا قولاً واحداً له فيما يحتمل العموم وفيما لا يحتمل العموم لانعدام محله ، فقال : يجب العمل فيهما بقدر الإمكان[٢] حتى يقوم دليل التخصيص[٣] على الوجه الذى ذكرنا .

والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله ، يستوى فى ذلك الأمر والنهى والخبر إلا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محله ، فحينئذ يجب التوقف إلى أن يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل ، فعلى[٤] هذا دلت مسائل علمائنا رحمهم الله . قال محمد رحمه الله فى الزيادات : إذا أوصى بخاتم لرجل ثم أوصى بفصه لآخر بعد ذلك فى كلام مقطوع ، فالحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان ؛ لأن الإيجاب الثانى فى عين ما أوجبه للأول لا يكون

---

(١) وفى العثمانية : التوقف حتى .
(٢) وفى نسخة : مهما يقدر .
(٣) وفى العثمانية : الخصوص .
(٤) وفى العثمانية والهندية : وعلى .

رجوعاً عن الأول فيجتمع فى الفص وصيتان إحداهما بإيجاب عام والأخرى بإيجاب خاص ، ثم إذا ثبت المساواة بينهما فى الحكم يجعل الفص بينهما نصفين . وقال فى الوصايا : لو كانت الوصيتان بهذه الصفة فى كلام موصول كان الفص للموصى له خاصة ؛ لأنه إذا كان الكلام موصولاً كان آخره بيانا لأوله ، فيظهر به أن مراده بالإيجاب العام الحلقة دون الفص . وقال فى المضاربة : إذا اختلف المضارب ورب المال فى العموم والخصوص فالقول قول من يدعى العموم أيهما كان ، فلولا المساواة بين الخاص والعام حكماً فيما يتناوله لم يصر إلى الترجيح بمقتضى العقد . قال : وإذا أقاما جميعاً البينة وأرخ كل منهما آخرهما تاريخاً أولى سواء كان مبينا[1] للعموم أو الخصوص فقد جعل العام المتأخر رافعاً للخاص المتقدم كما جعل الخاص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم ولا يكون ذلك إلا بعد المساواة ، وظهر من مذهب أبى حنيفة رحمه الله ترجيح العام على الخاص فى العمل به ، نحو حفر[2] بئر الناضح فإنه رجح قوله عليه السلام : « من حفر بئراً فله مما حولها أربعون ذراعاً » على الخاص الوارد فى بئر الناضح أنه ستون ذراعاً ، فرجح قوله عليه السلام : «ما أخرجت الأرضُ ففيه العُشر» على الخاص الوارد بقوله عليه السلام : « ليس فى الخضراوات صدقة ، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » ونسخ الخاص بالعام أيضاً كما فعله فى بول ما يؤكل لحمه فإنه جعل الخاص من حديث العرنيين فيه منسوخاً بالعام وهو قوله عليه السلام : « استنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه » وأكثر مشايخنا رحمهم الله يقولون أيضاً إن العام الذى لم يثبت خصوصه بدليل[3] لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس ، فزعموا أن المذهب هذا ؛ فإن قوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » لا يكون موجباً تخصيص العموم فى قوله تعالى : « فاقرءوا ما تيسر من القرآن » حتى لا تتعين قراءة الفاتحة فرضاً . وكذلك قوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يُذكرِ اسمُ الله عليه » عام لم يثبت خصوصه فإن الناسى جعل

---

(١) وفى الهندية : مثبتاً .

(٢) وفى العثمانية : حريم .

(٣) وفى العثمانية والهندية : بالدليل .

ذاكراً حكماً بطريقة إقامة ملته مقام التسمية تخفيفا عليه ، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس [وكذلك قوله : « ومن دخله كان آمنا » عام لم يثبت تخصيصه ، ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس[١]] حتى يثبت الأمن بسبب الحرم لمباح الدم باعتبار العموم ، ومتى ثبت التخصيص فى العام بدليله فحينئذ يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس على ما نبينه ، إن شاء الله تعالى .

أما الواقفون استدلوا بالاشتراك فى الاستعمال ، فقد يستعمل لفظ العام والمراد به الخاص ، قال تعالى « الذين قال لهم الناس » والمراد به رجل واحد ، وقد يستعمل لفظة الجماعة للفرد ، قال تعالى : « إنّا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » وقال : « رب ارجعون » وهذا فى كلام الخطباء ونظم الشعراء معروف ، فعند الإطلاق يشترك فيه احتمال العموم واحتمال الخصوص فيكون بمنزلة المشترك يجب الوقف فيه حتى يتبين المراد ، أو نقول لفظ العام مجمل فى معرفة المراد به حقيقة لاحتمال أن يكون المراد بعض ما تناوله وذلك البعض لا يمكن معرفته بالتأمل فى صيغة اللفظ ؛ ألا ترى أنه يستقيم أن يقرن به على وجه البيان والتفسير [مطلق هذا اللفظ[٢]] ما هو المراد به من العموم بأن نقول جاءنى القوم كلهم أو أجمعون ، ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقم تفسيره بلفظ آخر كالخاص ، فإنه لا يستقيم أن يقرن به ما يكون ثابتاً بموجبه بأن يقول جاءنى زيد كله أو جميعه ، ولما استقام ذلك فى العام عرفنا أنه غير موجب للإحاطة بنفسه والبعض الذى هو مراد منه غير معلوم ، فيكون بمنزلة المجمل .

والذين قالوا بأخص الخصوص قالوا : ذلك القدر يتيقن بأنه مراد سواء كان المراد الخصوص أو العموم فللتيقن به جعلناه مراداً ، وإنما الوقف فيما وراء ذلك ؛ وبيانه أن إرادة الثلاث من لفظ الجماعة وإرادة الواحد من لفظ الجنس متيقن به ، فمطلق اللفظ فى ذلك بمنزلة الإحاطة عند اقتران البيان باللفظ وذلك موجب الكلام ، فكذلك أخص الخصوص موجب مطلق لفظ العام .

---

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

والدليل لعامة الفقهاء على أن العام موجب العمل بعمومه قوله تعالى : « اتّبعو ما أنزل إليكم من ربكم » والاتباع لفظ خاص فى اللغة بمعنى معلوم ، وفى المنزل عامّ وخاص فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل ، والاتباع إنما يكون بالاعتقاد والعمل به وليس فى التوقف اتباع للمنزل ، فعرفنا أن العمل واجب بجميع ما أنزل على ماأوجبه صيغة الـكلام إلا مايظهر نسخه بدليل ، فقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم على وجه لايمكن إنكاره ؛ فإن النبى عليه السلام حين دعا أبىّ بن كعب رضى الله عنه وهو فى الصلاة فلم يجبه بين له خطأه فيما صنع بالاستدلال بقوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول » وهذا عام ، فلو كان موجبه التوقف على مازعموا لم يكن لاستدلاله عليه به معنى ، والصحابة رضى الله عنهم فى زمن الصديق حين خالفوه فى الابتداء فى قتال مانعى الزكاة استدلوا عليه بقوله عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » وهو عام ، ثم استدل عليهم بقوله تعالى : « فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم » فرجعوا إلى قوله وهذا عام . وحين أراد عمر رضى الله عنه أن يوظف الجزية والخراج على أهل السواد استدل على من خالفه فى ذلك بقوله تعالى : « والذين جاءوا من بعدهم » وقال أرى لمن بعدكم فى هذا الفىء نصيبا ولو قسمته بينكم لم يبق لمن بعدكم فيه نصيب ، وهذه الآية فى هذا الحـكم نهاية فى العموم . ولما هم عثمان رضى الله عنه برجم المرأة التى ولدت لستة أشهر استدل عليه ابن عباس فقال : أما إنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم ، قال الله تعالى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » وقال : « وفصاله فى عامين » فإذا ذهب للفصال عامان بقى للحمل ستة أشهر ، وهذا استدلال بالعام . وحين اختلف عثمان وعلى رضى الله عنهما فى الجمع بين الأختين وطئاً بملك اليمين قال على رضى الله عنه : أحلتهما قوله تعالى : « أو ما ملـكت أيمانـكم » وحرمتهما قوله تعالى : « وأن تجمعوا بين الأختين » فالأخذ بما يحرم أولى احتياطا ، فوافقه عثمان فى هذا ، إلا أنه قال : عند تعارض الدليلين أرجح الموجب للحل باعتبار الأصل . وحين اختلف على وابن مسعود رضى الله عنهما فى المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا ، فقال على رضى الله عنه : تعتد بأبعد الأجلين ، واستدل بالآيتين : قوله تعالى : « أربعة أشهر وعشراً » وقوله تعالى : « وأولاتُ الأحمال أجلهن

أن يضعن حملهن » قال ابن مسعود رضى الله عنه : من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى ، يعنى قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلُهن أن يضعن حملهن » نزلت بعد قوله تعالى : « يتربّصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » فاستدل بهذا العام على أن عدتها بوضع الحمل لا غير وجعل الخاص فى عدة المتوفى عنها زوجها منسوخاً بهذا العام فى حق الحامل . واحتج ابن عمر على ابن الزبير فى التحريم بالمصة والمصتين بقوله تعالى : « وأخواتكم من الرضاعة » واحتج ابن عباس على الصحابة رضى الله عنهم فى الصرف بعموم قوله صلى الله عليه وسلم : « لا ربا إلا فى النسيئة » واحتجوا عليه بالعموم الموجب لحرمة الربا من الكتاب والسنة فرجع إلى قولهم . فبهذا تبين أنهم اعتقدوا وجوب العمل بالعام وإجراءه على عمومه . ولا معنى لقول من يقول : إنهم عرفوا ذلك بدليل آخر من حال شاهدوه أو ببيان سمعوه ؛ لأن المنقول احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم فقط ، وفى القول بما قال هذا القائل تعطيل المنقول والإحالة على سبب آخر لم يعرف . ثم لزوم العمل بالمنزل حكم ثابت إلى يوم القيامة ، فلو كان ذلك فى حقهم باعتبار دليل آخر ما وسعهم ترك النقل فيه ، ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر .

يؤيد ماقلنا حديث أبى بكر رضى الله عنه حين بلغه اختلاف الصحابة فى نقل الأخبار جمعهم فقال : إنكم إذا اختلفتم فمن بعدكم يكون أشد اختلافاً ، الحديث إلى أن قال : فيكم كتاب الله تعالى فأحلوا حلاله وحرِّموا حرامه . ولم يخالف[1] أحد منهم فى ذلك ، فعرفنا أنهم عرفوا المراد بعين ما هو المنقول إلينا لابدليل آخر غير منقول إلينا . ثم العموم معنى مقصود من الكلام عام بمنزلة الخصوص فلابد أن يكون له لفظ موضوع يعرف المقصود بذلك اللفظ ؛ لأن الألفاظ لاتقصر عن المعانى ؛ وبيان هذا أن المتكلم باللفظ الخاص له فى ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشىء فكان لتحصيل مراده لفظ موضوع وهو الخاص ، والمتكلم باللفظ العام بمعنى العام[2] له مراد فى العموم لايحصل ذلك باللفظ الخاص ولايتيسر عليه التنصيص على كل فرد بما هو مراد باللفظ العام ، فلابد من أن يكون

(١) وفى العثمانية : يخالفه .

(٢) لفظ (بمعنى العام) ساقط من العثمانية والهندية .

لمراده لفظ موضوع لغة وذلك صيغة العموم ، فإن من أراد عتق جميع عبيده فإنما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدى أحرار ، وهذا لفظ عام ، فمن جعل موجبه الوقف فإنه يشق على المتكلم بأن يحصل مقصوده فى العموم باستعمال[(١)] صيغته ، وما قالوا إنه قد استعمل العام بمعنى الخاص ، قلنا ويستعمل[(٢)] أيضاً بمعنى الإحاطة على وجه لايحتمل غيره ، قال تعالى : « إن الله بكل شىء عليم » وقال تعالى : « إن الله لايظلم مثقال ذرة » وقال تعالى : « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » فهذا الاستعمال يمنعهم عن القول بالتوقف فى موجب العموم . ثم العموم بهذه الصيغة حقيقة واحتمال إرادة المجاز لايخرج الحقيقة من أن تكون موجب مطلق الكلام ؛ ألا ترى أن بعد تعين الإحاطة فيه بقوله تعالى أجمعون أو كلهم لا ينتفى هذا الاحتمال من كل وجه حتى يستقيم أن يقرن به الاستثناء ، قال تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس » ويقول الرجل : جاءنى القوم كلهم أجمعون إلا فلاناً وفلاناً . ثم هذا لايمنع القول بأن موجبه الإحاطة فيما تناوله فكذلك فى مطلق اللفظ ، مع أنا لا نقول إن مايقرن به يكون تفسيراً ، ولكن نقول وإن كان موجبه العموم قطعاً فهو غير محكم لاحتمال إرادة الخصوص فيه فيصير بما يقرن به محكماً إذا أطلق ذلك كما فى قوله : جاءنى القوم كلهم ؛ فإنه لا ينفى احتمال الخصوص بعد هذا إذا لم يقرن به استثناء يكون مغيراً له ، ومثله فى الخاص موجود فإن قوله جاءنى فلان خاص موجب لما تناوله ولكنه غير محكم فيه لاحتمال المجاز ، فإذا قال جاءنى فلان نفسه يصير محكماً وينتفى احتمال المجاز فى أن الذى جاءه رسوله أو عبده أو كتابه . ثم قال الشافعى رحمه الله : أجعل مطلق العام موجباً للعمل فيما تناوله ولكن احتمال الخصوص فيه قائم ومع الاحتمال لايصير مقطوعاً به فلا أجعله موجباً للعمل[(٣)] فيما تناوله قطعا . ولكنا نقول : المراد بمطلق الكلام ما هو الحقيقة فيه والحقيقة ما كانت الصيغة موضوعة له لغة ، وهذه الصيغة موضوعة لمقصود العموم فكانت حقيقة فيها ، وحقيقة الشىء ثابت بثبوته قطعاً ما لم يقم الدليل على مجازه كما فى لفظ الخاص ، فإن ما هو حقيقة فيه يكون ثابتاً به قطعاً حتى يقوم الدليل على صرفه إلى المجاز .

---

(١) وفى العثمانية : لاستعمال .

(٢) وفى العثمانية : وقد استعمل .

(٣) (للعمل) ساقط من العثمانية والهندية .

فإن قال قائل : إن الخاص أيضاً لا يوجب موجبه قطعاً لاحتمال إرادة المجاز منه وإنما يوجب موجبه ظاهراً مالم يتبين أنه ليس المراد به المجاز بدليل آخر بمنزلة النص فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فإن بقاء الحكم الثابت بالنص يكون ظاهراً لا مقطوعاً به لاحتمال النسخ وإن لم يظهر الناسخ بعد . قلنا : هذا فاسد ؛ لأن مراد المتكلم بالكلام ما هو موضوع له حقيقة ، هذا معلوم وإرادة المجاز موهوم والوهوم لا يعارض المعلوم ولا يؤثر فى حكمه ، وكذلك المجاز لا يعارض الحقيقة بل ثبوت المجاز بإرادة المتكلم لا بصيغة الكلام وهى إرادة ناقلة للكلام عن حقيقته ، فما لم يظهر الناقل بدليله يثبت حكم الكلام مقطوعاً به بمنزلة النص المطلق يوجب الحكم قطعاً وإن احتمل التغيير بشرط تعلقه به أو قيد بقيده[1] ولكن ذلك ناقل للكلام عن حقيقته فما لم يظهر كان حكم الكلام ثابتاً قطعاً ، بخلاف النص فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن النص يوجب الحكم ، فأما بقاء الحكم ليس من موجبات النص ولكن ماثبت فالأصل فيه البقاء حتى يظهر الدليل المزيل ، فكان بقاؤه لنوع من استصحاب الحال وعدم الناسخ ، وهذا المعلوم غير مقطوع به فلهذا لا يكون بقاء الحكم مقطوعاً به فى ذلك الوقت حتى إن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لما انقطع احتمال النسخ كان الحكم الذى لم يظهر ناسخه باقياً قطعاً .

فإن قيل : فكذلك عدم إرادة المتكلم للمجاز ليس بمعلوم قطعاً بل هو ثابت بنوع من الظاهر بمنزلة عدم الناسخ فى ذلك الوقت بخلاف الشرط والاستثناء فانعدامهما ثابت بالنص ؛ لأن الشرط والاستثناء يكون مقارناً للنص فالإطلاق فيه على وجه يكون ساكتاً عن ذكر الشرط ، والاستثناء تنصيص على عدم الشرط والاستثناء ؟ قلنا : نعم ولكن الإرادة المغيرة للخاص عن حقيقته يكون فى باطن المتكلم وهو غيب عنا وليس فى وسعنا الوقوف على ذلك وإنما يثبت التكليف شرعاً بحسب الوسع فما ليس فى وسعنا الوقوف عليه لا يكون معتبراً أصلا إلى أن يظهر بدليله وعند ظهوره بدليله يجعل ثابتاً ابتداء ، فقبل الظهور يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً وهو بمنزلة خطاب الشرع لا يوجب الحكم فى حق المخاطب مالم يسمع به لأنه ليس فى وسعه العمل به قبل

---

(١) وفى هامش العثمانية : أو أضافه وغير ذلك به .

السماع وعند السماع يثبت الحكم فى حقه ابتداء كأن الخطاب نزل الآن ، وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته إن كنت تحبينني فأنت طالق ؛ أو قال : إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت أنا أحب ذلك يقع الطلاق ؛ لأن حقيقة المحبة والبغض فى باطنها ولا طريق لنا إلى معرفته فلا يتعلق الطلاق بحقيقته ، ولكن طريق معرفتنا فى الظاهر إخبارها فيجعل الزوج معلقاً الطلاق بإخبارها حكماً ، فإذا قالت أحب يقع الطلاق لوجود ما هو الشرط حقيقة وهو الخبر فإن الخبر يحتمل الصدق والكذب ، وإذا ثبت هذا فى الخاص فكذلك فى العام فإن احتمال الخصوص باطن وهو غيب عنا ما لم يظهر بدليله فقبل ظهوره يكون موجباً الحكم فيما تناوله قطعاً ؛ إلا أن الشافعى يقول مع هذا احتمال إرادة الخصوص لم ينعدم ولكن ليس فى وسعنا الوقوف عليه عند الخطاب فنجعل العام موجباً الحكم فيما تناوله عملاً ولا نجعله موجبا للحكم قطعاً فيما يرجع إلى العلم به لبقاء احتمال الخصوص . وهكذا أقول فى الخاص : الإرادة المغيرة فيها احتمال إلا أن ذلك مانع عن ثبوت حكم الحقيقة عملا به فيكون فى معنى الناسخ الذى هو مبدل للحكم أصلاً ، والناسخ لا يكون مقترنا بالنص الموجب للحكم بل إنما يرد النسخ على البقاء ، فكذلك فى الخاص أجمل ظهور إرادة المجاز بدليله عاملاً ابتداء فقبل ظهوره يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً ، وأما إرادة الخصوص لا يكون رافعاً للحكم أصلا فيبقى معتبراً مع وجود العمل بالعام فلا يثبت العلم بموجبه قطعاً ، وعلى هذا نقول فى قوله إن كنت تحبينني إنه يقع الطلاق إذا أخبرت به لأن ما ليس فى وسعه الوقوف عليه وهو حقيقة المحبة والبغض بحال[1] فيسقط اعتباره فى حكم العمل ، ولو قال : إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت أحب لا يقع الطلاق ؛ لأن كذبها ههنا معلوم قطعاً فإن أحداً ممن له طبع سليم لا يحب النار ، ويكون هذا بمنزلة العام الذى ليس فيه احتمال الخصوص ، كقوله تعالى : « إن الله بكل شىء عليم » فإن حقيقة الموجب بمثل هذا العام معلوم قطعاً بخلاف العام الذى هو محتمل الخصوص . ولكن الجواب عنه أن نقول : كما أن الله تعالى لم يكلفنا ما ليس فى وسعنا فقد أسقط عنا ما فيه حرج علينا كما قال تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » وفى اعتبار الإرادة الباطنة فى العام الذى هو محتمل لها نوع حرج ؛

---

(١) وفى العثمانية والهندية : محتمل .

فالتميز بين ما هو مراد المتكلم وبين ماليس بمراد له قبل أن يظهر دليله فيه حرج عظيم وسقط اعتباره شرعاً ، ويقام السبب الظاهر الدال على مراده وهو صيغة العموم مقام حقيقة الباطن الذى لايتوصل إليه إلا بحرج ؛ ألا ترى أن خطاب الشرع يتوجه على المرء إذا اعتدل حاله ، ولكن اعتدال الحال أمر باطن وله سبب ظاهر من حيث العادة وهو البلوغ عن عقل ، فأقام الشرع هذا السبب الظاهر مقام ذلك المعنى الباطن للتيسير ، ثم دار الحكم معه وجوداً وعدماً حتى إنه وإن اعتدل[1] حاله قبل البلوغ يجعل ذلك كالمعدوم حكماً فى [حق[2]] توجه الخطاب عليه ، ولو لم يعتدل حاله بعد البلوغ عن عقل كان الخطاب متوجهاً أيضاً لهذا المعنى ، ومن نظر عن إنصاف لا يشكل عليه أن الحرج فى التأمل فى إرادة المتكلم ليتميز به ما هو مراد له مما ليس بمراد فوق الحرج بالتأمل فى أحوال الصبيان ليتوقف على اعتدال حالهم ، وهذا أصل كبير فى الفقه ، فإن الرخصة بسبب السفر تثبت لدفع المشقة ، كما قال الله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ثم حقيقة المشقة باطن تختلف فيه أحوال الناس وله سبب ظاهر وهو السير المديد فأقام الشرع هذا السبب مقام حقيقة ذلك المعنى وأسقط وجود حقيقة المشقة فى حق المقيم لانعدام السبب الظاهر إلا إذا تحققت الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه فذلك أمر وراء المشقة ، وأثبت الحكم عند وجود السبب الظاهر وإن لم تلحقه المشقة حقيقة . وكذلك الاستبراء فإنه يجب التحرز عن خلط المياه المحترمة إلا أن ذلك باطن وله سبب ظاهر وهواستحداث ملك الوطء بملك اليمين لأن زوال ملك اليمين لا يوجب ما يستدل به على براءة الرحم من عدة أو استبراء ، فأقام الشرع استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقام المعنى الباطن وهو اشتغال الرحم بالماء فى حق وجوب التحرز عن الخلط بالاستبراء ؛ ولهذا قلنا : لو اشتراها من صبى أو امرأة أو اشتراها وهى بكر أو حاضت عند البائع بعد الوطء قبل أن يبيعها يجب الاستبراء لاعتبار السبب الظاهر ؛ ولهذا قلنا فى النكاح لا يجب الاستبراء وإن علم أنها وطئت قبل أن يتزوجها وطئاً محرماً بأن تزوج أمة كان قد وطئها قبل أن يتزوجها لأن الأصل فى النكاح الحرة ؛ فإن الرق عارض والازدواج بين الشخصين باعتبار

---

(١) وفى العثمانية : إذا اعتدل .

(٢) زيادة من العثمانية .

الأصل ، وباعتبار صفة الحرمة زوال ملك الوطء عن الحرة يعقب عدة موجبة براءة الرحم فلا تقع الحاجة إلى إقامة استحداث ملك الوطء بالنكاح مقام حقيقة اشتغال الرحم فى إيجاب الاستبراء للتحرز عن الخلط ؛ وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته أنت طالق الساعة إن كان فى علم الله أن فلاناً يقدم إلى شهر فقدم فلان بعد تمام الشهر يقع الطلاق عليها عند القدوم ابتداء ، بمنزلة ما لو قال أنت طالق الساعة إن قدم فلان إلى شهر ومعلوم أن بعد قدومه قد تبين أنه كان فى علم الله قدومه إلى شهر وأن التعليق كان بشرط موجود حقيقة ، ولكن لما لم يكن لنا طريق الوقوف عليه إلا بعد القدوم صار القدوم الذى به يتبين لنا شرطاً لوقوع الطلاق [فيقع الطلاق(١)] عنده ابتداء ، بخلاف ما لو قال : أنت طالق الساعة إن كان زيد فى الدار ثم علم بعد شهر أن زيداً فى الدار يومئذ فإنه يكون الطلاق واقعاً من حين تكلم به ؛ لأنه كان لنا طريق إلى الوقوف على ما جعله شرطاً حقيقة فلا يقام ظهوره عندنا مقام حقيقته ، ولكن تبين عند ظهوره أن الطلاق كان واقعاً لأنه علقه بشرط موجود ، والذى تحقق ما ذكرنا أن صاحب الشرع خاطبنا بلسان العرب فإنما يفهم من خطاب الشرع ما يفهم من مخاطبات الناس فيما بينهم ، ومن يقول لعبده أعط هذه المائة الدرهم هؤلاء بالسوية وهم مائة نفر نعلم قطعاً أن مراده إعطاء كل واحد منهم درهماً ، بمنزلة ما لو قال أعط كل واحد منهم درهماً ، وكذلك يفهم من الخاص والعام فى مخاطبات الشرع الحكم قطعاً فيما تناوله كل واحد منهما . ومن قال لغيره : لا تعتق عبدى سالماً ثم قال أعتق البيض من عبيدى وسالم بهذه الصفة فإنه يكون له أن يعتقه وبإعتاقه يكون ممتثلا للأمر لا مرتكباً للنهى ، فكذلك نقول فى العام المتأخر فى خطاب الشرع إنه يكون قاضياً فيما تناوله على الخاص ، فإذا كان حكم الخاص ثابتاً قطعاً فيما تناوله فلابد من أن يكون العام كذلك ليكون قاضياً عليه .

فإن قيل : أليس أن تخصيص العام بالقياس وخبر الواحد جائز ، ومعلوم أن القياس وخبر الواحد لايوجب العلم قطعاً فكيف يكون رافعاً للحكم الثابت قطعا بصيغة

---

(١) زيادة من العثمانية .

العموم إذا كانت هذه الصيغة توجب موجبها قطعاً ؟ قلنا : مثل هذا يلزمك فى الخاص فإن صرفه عن الحقيقة إلى المجاز بالقياس وخبر الواحد جائز .

ثم الجواب على مااختاره أكثر مشايخنا رحمهم الله أن تخصيص العام الذى لم يثبت خصوصه ابتداء لايجوز بالقياس(١) [وخبر الواحد(٢)] وإنما يجوز ذلك فى العام الذى ثبت خصوصه بدليل موجب من الحكم مثل مايوجبه العام وهو خبر متأيد بالاستفاضة أو مشهور فيما بين السلف أو إجماع ، فعند وجود ذلك يتبين بالقياس وخبر الواحد ماهو المراد بصيغة العام بعد أن خرج من أن يكون موجباً للحكم فيما يتناوله قطعاً على ما نبينه فى فصل العام إذا دخله خصوص ، وهذا لأن ما أوجبه القياس أو خبر الواحد يحتمل أن يكون فى جملة ما تناوله دليل الخصوص ويحتمل أن يكون فى جملة ما تناوله صيغة العام ، فإنما يرجح بالقياس وخبر الواحد أحد الاحتمالين .

فإن قيل : ماذهبت إليه أولى فإن الأصل هو وجوب العمل بالأدلة الشرعية ما أمكن وذلك فى ترتيب العام على الخاص كما قلت لا فى رفع الخاص بالعام كما قلتم ، فإن من أثبت التعارض بين الخاص والعام ترك العمل بالخاص أصلاً وببعض ماتناوله العام ، ومن قال بترتيب العام على الخاص هو عامل بحقيقة الخاص وبالعام أيضاً فيما تناوله بحسب الإمكان فيكون هذا أولى بالمصير إليه . قلنا : هذا إنما يستقيم بعد ثبوت الإمكان وبعد ماقررنا أن كل واحد منهما موجب فيما تناوله الحكم قطعاً لا إمكان ، أرأيت لو قال قائل : أنا أعمل بالعام فى كل ما تناوله وأحمل الخاص على المجاز فأعمل به وبهذا الطريق(٣) يكون هذا عملاً منه بالدليلين لا ، فكذلك قولك : أنا أعمل بالخاص وأترك موجب العام فيما تناوله [لا يكون(٤)] عملا بهما مع أن موجب الدليل ليس كله العمل به بل العمل به والمدافعة به عند

---

(١) وفى هامش العثمانية : القياس غير موجب ابتداء حتى يقال الموجب لا يصلح مرجحا وبالقياس يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة الأصل لا بعلة ابتداء .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) وفى العثمانية فأعمل به بهذا الطريق هل يكون هذا .

(٤) زيادة من الهندية والعثمانية .

التعارض[١] بمنزلة الشهادات فى الخصومات بين العباد فإثبات المدافعة عند المعارضة بين الخاص والعام على ما اقتضاه موجب كل واحـد منهما لا يكون تركا للعمل بأحدهما ، ثم سوى الشافعى رحمه الله فيما أثبته من حكم العموم بين ما يحتمل العموم وبين مالا يحتمله لعدم محله فيما هو المحتمل فجعل كل واحد منهما حجة لإثبات الحـكم مع ضرب شبهة . وبيان هذا فى قوله تعالى : « لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة » وقال تعالى : « أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون » وقال تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ! » فإن نفى المساواة بينهما على العموم غير محتمل لعلمنا بالمساواة بينهما فى حكم الوجود والإنسانية والبشرية والصورة ، فقال مع هذا العلم يكون هذا العام حجة فيما هو الممكن حتى لا يسوّى بين الـكافر والمؤمن[٢] فى حكم القصاص وفى حكم شراء العبد المسلم ولا يشا كله ؛ لأن العمل بالدليل الشرعى واجب بحسب الإمكان وانعدام الإمكان فيما لا يحتمله بمنزلة دليل الخصوص شرعاً ، فـكما أن دليل الخصوص فيما يحتمل العموم لا يخرج العام بصيغة العام من الحـكم فيما يثبت من أن يكون حجة فيما وراء ذلك فـكذلك عدم احتمال العموم حسا لا يخرج العام من أن يكون حجة فيما يحتمله . وحاصـل مذهبه أنه يسوى بين محتمل الحال[٣] وبين محتمل اللفظ فيما يثبت بصيغة العام من الحـكم وفيما يثبت من الشبهة المانعة من العلم به قطعاً ، ونحن نقول : فيما ذهب إليه تحقق الحرج الذى هو مدفوع وهو الوقوف على مراد المتـكلم ليعمل به فيما يحتمل العموم ، واعتبار الإرادة المغيرة للعموم عن حقيقتها فيما يحتمل العموم حتى لا يكون موجباً قطعاً فيما تناوله ، وقد بينا أن ذلك لا يجوز شرعاً ، وبه تبين فساد التسوية بين محتمل الحال وبين محتمل اللفظ ، وتبين أن موجب العموم لايثبت فيما لا يمكن العمل بعمومه لانعدام محل العموم ، وسنقرر هذا فى الفصل الذى يأتى وهو العام إذا خصص منه شىء ، وإنما سوينا فى موجب العام بين الخبر والأمر والنهى لأن ذلك حكم صيغة العموم ، وهذه الصيغة متحققة فى الأخبار كما فى الأمر والنهى ، والله أعلم بالصواب .

---

(١) أى عند التعارض قبل الترجيح — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : والمسلم .

(٣) أى حال المحل عند قبوله العموم فى العمل بالعموم بقدر الإمكان فيهما . كذا بهامش العثمانية.

فصل فى بيان حكم العام إذا خصص[1] منه شىء

قال رضى الله عنه [وعن والديه[2]] : كان أبو الحسن الكرخى رحمه الله يقول من عند نفسه لا على سبيل الحكاية عن السلف : العام إذا لحقه خصوص لا يبقى حجة بل يجب التوقف فيه إلى البيان سواء كان دليل الخصوص معلوماً أو مجهولاً إلا أنه يجب به أخص الخصوص إذا كان معلوماً . وقال بعضهم : إذا خص منه شىء مجهول فكذلك الجواب وإن خص منه شىء معلوم فإنه يبقى موجباً الحكم فيما وراء المخصوص قطعاً . وقال بعضهم : هكذا فيما إذا خص شىء معلوم ، وإن خص منه شىء مجهول يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجباً حكمه كما كان قبل دليل الخصوص .

قال رضى الله عنه : والصحيح عندى أن المذهب عند علمائنا رحمهم الله فى العام إذا لحقه خصوص يبقى حجة فيما وراء المخصوص سواء كان المخصوص مجهولاً أو معلوماً إلا أن فيه شبهة حتى لا يكون موجباً قطعاً ويقيناً ، بمنزلة ما قال الشافعى رحمه الله فى موجب العام قبل الخصوص ، والدليل على أن المذهب هذا أن أبا حنيفة رضى الله عنه استدل على فساد البيع بالشرط بنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص ، واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار إذا كان عن ملاصقة بقول النبى عليه السلام : « الجار أحق بصقبه[3] » وهذا عام قد دخله خصوص ، واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام لحقه خصوص ، وأبو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس ، فعرفنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجباً قطعاً ؛ لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً فكيف يصلح أن يكون معارضاً لما يكون موجباً قطعاً ! وتبين أن هذا العام دون الخبر الواحد ؛ لأن القياس لا يصلح معارضاً للخبر الواحد عندنا ؛ ولهذا أخذنا بالخبر الواحد الموجب للوضوء عند القهقهة فى الصلاة وتركنا القياس به ، وأبو حنيفة أخذ

---

(١) وفى العثمانية والهندية : خص .

(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

(٣) أى لم يثبت للجار المقابل بشفعة مع الملاصق — كذا بهامش العثمانية .

بخبر الواحد فى الوضوء بنبيذ التمر وترك القياس به ، ثم إن خبر الواحد لايوجب العلم قطعاً فما هو دونه أولى .

وأما الكرخى احتج وقال[١] : الخصوص الذى يلحق العام يسلب حقيقته فيصير مجازا ومجازه فى مراد المتكلم ، وذلك لا يتبين إلا ببيان من جهته فصار مجملا يجب التوقف فيه إلى البيان بمنزلة صيغة العموم فيما لا يحتمل العموم ، نحوقوله تعالى : « وما يستوى الأعمى والبصير » فإنه لما انتفى حقيقة العموم فيه لم يكن حجة بدون البيان فكذلك هذا ، وهذا لأنه لو بقى حجة فيما وراء المخصوص كان حقيقة ولا وجه للجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد إلا أن يكون أخص الخصوص منه معلوماً فيكون ثابتاً به لكونه متيقناً كالذى يقوم فيه دليل البيان فيما لا يمكن العمل فيه بحقيقة العموم ؛ ولأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فإنه يتبين به أن المخصوص لم يكن داخلاً فيما هو المراد بالكلام ، كما يتبين بالاستثناء أن الكلام عبارة عما وراءه ولهذا لا يكون دليل الخصوص إلا مقارناً ، فأما ما يكون طارئاً فهو دليل النسخ لا دليل الخصوص ، وإن كان المستثنى مجهولاً يصير ما وراءه بجهالته مجهولاً كما أن المستثنى إذا تمكن فيه شك يصير ما وراءه مشكوكا فيه ، حتى إذا قال : مماليكى أحرار إلا سالماً وبزيغا لم يعتق واحد منهما وإن كان المستثنى أحدهما لأنه مشكوك فيه ، فيثبت حكم الشك فيهما ، وإذا صار مابقى مجهولاً لم يصلح حجة بنفسه بل يجب الوقف فيه ، كما فى قوله تعالى : «وما يستوى الأعمى والبصير» وكذلك إن كان دليل الخصوص معلوماً ؛ لأنه يجوز أن يكون معلولاً وهو الظاهر ؛ فإن دليل الخصوص نص على حدة فيكون قابلاً للتعليل ما لم يمنع مانع من ذلك وبالتعليل لا ندرى أن حكم الخصوص إلى أىّ مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولاً أيضاً ، وعلى ما قاله الكرخى يسقط الاحتجاج بأكثر العمومات لأن أكثرالعمومات قد خص منها شىء ، وهذا خلاف ما حكينا من مذهب السلف فى الصدر الأول فإنهم احتجوا بالعمومات التى يلحقها[٢] [خصوص كما احتجوا بالعمومات التى لم يلحقها خصوص ، ودعواه أنه

---

(١) وفى العثمانية : فقال .

(٢) وفى العثمانية : لحقها .

يصير به مجازاً كلام لا[١]] معنى له ، فإن الحقيقة ما يكون مستعملا فى موضوعه ، والمجاز ما يكون معدولاً به عن موضوعه ، وإذا كان صيغة العموم يتناول الثلاثة حقيقة كما يتناول المائة والألف وأكثر من ذلك فإذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازاً فيما وراءه وهو حقيقة فيه ؟! .

فإن قيل : البعض غير الكل من هذه الصيغة وإذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فإذا أريد به البعض كان مجازاً فيه ، ثم هذا إنما يستقيم على ما يقوله بعض أصحاب الشافعى رحمه الله أنه لا يجوز التخصيص من العموم إلى أن يبقى منه ما دون الثلاث[٢] ، فأما على أصلكم فيجوز التخصيص إلى أن لا يبقى منه أكثر من واحد[٣] ولاشك أن صيغة الجمع لا تتناول الواحد حقيقة ؟ قلنا : نعم ولكن ماوراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على أنه كل لا بعض بمنزلة الاستثناء ؛ فإن الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض ، ولهذا إذا لم يبق[٤] شىء بعد دليل الخصوص كان نسخاً لا تخصيصاً كما فى الاستثناء ؛ فإنه إذا لم يبق شىء بعد الاستثناء بحال لا يكون ذلك استثناء صحيحاً ، وإذا كان الباقى منه دون الثلاث فهو كل أيضاً ، وإن كانا[٥] بصيغة العموم ؛ لأنه لا يحتمل[٦] أن يكون الباقى أكثر من ذلك على وجه يكون الباقى جمعاً حقيقة ، فبهذا الطريق صححنا التخصيص كما يصح استثناء الكل بهذا الطريق ، فإنه لو قال : مماليكى أحرار إلا فلاناً وفلاناً ، وليس له سواهما كان الاستثناء صحيحاً لاحتمال أن يكون المستثنى بعضاً إذا كان له سواهما ، بخلاف ما لو قال : مماليكى أحرار إلا مماليكى ؛ وأما وجه القول الثانى ما بينا أن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء ، فإذا كان المخصوص مجهولاً كان ما وراءه مجهولاً أيضاً والمجهول لا يكون دليلا موجباً ، وأما إذا كان معلوماً فما وراءه يكون معلوماً أيضاً ، وكما أن الكلام المقيد بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى ويكون مقطوعا به إذا

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .
(٢) أى لا يجوز التخصص على وجه يكون الباقى تحت العام أقل من الثلاث — هامش العثمانية.
(٣) أى يجوز التخصيص حتى يبقى الواحد — هامش العثمانية .
(٤) وفى العثمانية : لولم يبق
(٥) وفى العثمانية والهندية (كان) مفردا مكان التثنية .
(٦) وفى العثمانية والهندية : لأنه يحتمل .

كان المستثنى معلوماً فكذلك العام إذا لحقه خصوص معلوم يصير عبارة عما وراءه ويكون موجباً فيه ما هو حكم العام ؛ لأن دليل الخصوص لا يتعرض لما وراءه فيبقى العام فيما وراءه حجة موجبة قطعاً ، ولا معنى لما قال الكرخى رحمه الله إنه يحتمل التعليل لأنه إذا كان بمنزلة الاستثناء لا يحتمل[١] التعليل فإن المستثنى معدوم على معنى أنه لم يكن مراداً بالكلام أصلا والعدم لا يعلل ، وعلى هذا القول يسقط الاحتجاج بآية السرقة ؛ لأنه لحقها خصوص مجهول وهو ثمن الْمِجَنّ على ما روى «كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما دون ثمن المجن » وكذلك بآية البيع فإنه[٢] لحقها خصوص مجهول وهو حرمة الربا ، وكذلك بالعمومات الموجبة للعقوبة وقد لحقها خصوص مجهول وهو السقوط باعتبار تمكن الشبهة على ما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « ادرءوا الحدود بالشبهات » .

ووجه القول الثالث أن التخصيص إنما يكون بكلام مبتدأ بصيغة على حدة تتناول بعض ما تناوله العام على خلاف موجبه مما لو كان طارئاً كان رافعا على وجه النسخ فإذا كان مقارناً كان ثابتاً[٣] ، ومثل هذا لا يصلح مغيراً صفة الكلام الأول ، فكيف يصلح مغيراً له وهو غير متصل بتلك الصيغة ؟ فبقى الكلام الأول صادراً من أهله فى محله فيكون موجباً حكمه ، وحكم العام أنه كان موجباً قطعاً ، فإذا كان المخصوص معلوماً بقى العام فيما وراءه موجباً قطعاً ، ولا يكون موجباً فى موضع الخصوص لتحقق المعارضة بين دليل الخصوص والعموم فيه فإذا كان مجهولاً فى نفسه فالمجهول لا يصلح معارضاً للمعلوم ، وقد بينا أن العام موجب للحكم فيما تناوله قطعاً بمنزلة الخاص فيما تناوله ، فإذا لم تستقم المعارضة بكون المعارض مجهولاً سقط دليل الخصوص وبقى حكم العام على ما كان فى جميع ما تناوله ، وهذا بخلاف الاستثناء فإنه داخل على صيغة الكلام ؛ ألا ترى أنه لا يستقيم بدون أصل الكلام ؛ فإن قول القائل إلا زيداً لا يكون مفيداً شيئاً فإذا دخل على صيغة الكلام كان مغيراً لها فيكون أصل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وذلك مجهول عند جهالة المستثنى والجهالة

---

(١) وفى العثمانية : لم يحتمل .

(٢) وفى العثمانية والهندية : لأنه .

(٣) وفى العثمانية والهندية : بياناً .

فى المستثنى لا تمنع صحة الاستثناء ؛ لأنه يبين أن صيغة الكلام لم تتناول المستثنى أصلاً وما لم يتناوله الكلام فلا أثر للجهالة فيه ، وهذا بخلاف صيغة العام فيما لا يحتمله العموم ؛ لأن الكلام إنما يكون مفيداً حكمه إذا صدر من أهله فى محله ؛ فإن البيع كما لا يصح من المجنون لانعدام الأهلية لا يصح فى الحر لانعدام المحلية . فكذلك صيغة العموم فى محل لا يقبل العموم بمنزلة الصادر من غير أهله فلا يكون موجباً حكم العموم ، وإذا لم ينعقد موجباً حكم العام وليس وراءه شىء معلوم يمكن أن يجعل الكلام عبارة عنه بقى مجملا فيما هو المراد ، فأما إذا صدر من أهله فى محله كان موجباً حكمه إلاأن يمنع منه مانع والمجهول لا يصلح أن يكون مانعاً فبقى أصل الكلام معتبراً فى موجبه ؛ ألا ترى أن البائع بعد تمام البيع إذا أجل المشترى فى الثمن أجلاً مجهولاً من غير أن يشترط ذلك فى أصل البيع يبقى البيع موجباً حالا للثمن ، لأنه انعقد موجباً لذلك ، وهذا المانع — وهو الأجل — لا يصلح أن يكون مؤخراً للمطالبة فيبقى الحكم الأول على حاله .

وأما وجه القول الرابع — وهو الصحيح — أن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فى حق الحكم وبمنزلة الناسخ باعتبار الصيغة ؛ لأن بدليل الخصوص يتبين بأن[١] المراد إثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا أن يكون المراد رفع الحكم عن الموضع المخصوص بعد أن كان ثابتاً ؛ ولهذا لا يكون إلا مقارناً حتى لو كان طارئاً يجعل نسخاً لا خصوصاً لأنه لا يمكن أن يجعل مبينا أن المراد ما وراءه ، ومن حيث الصيغة هو كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وإن لم تتقدمه صيغة العام ، فعرفنا أنه من حيث الصيغة معتبر بدليل النسخ لأنه منفصل عن العام ، ومن حيث الحكم هو بمنزلة الاستثناء لأنه متصل به حكماً حتى لا يجوز[٢] إلا مقارناً له فلم يجز إلحاقه بأحدهما خاصة بل يعتبر فى كل حكم بنظيره كما هو الأصل فيما تردد بين شيئين وأخذ حظا معتبراً من كل واحد منهما فإنه يعتبر بهما ، فنقول : إذا كان المستثنى مجهولاً فاعتبار جانب الصيغة فيه يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام فى جميع ما تناوله ، واعتبار جانب الحكم فيه وهو أنه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص لكونه

---

(١) وفى العثمانية والهندية : أن .

(٢) وفى العثمانية : لا يكون .

مجهولا فلا نبطل واحدا منهما بالشك ؛ ومعنى هذا أنا لا نسقط دليل الخصوص لكونه مجهولاً بالشك ، ولا نخرجها وراءه من أن يكون صيغة العام حجة فيه بالشك ، وكذلك إذا كان المخصوص معلوماً فإنه من حيث الصيغة هو نص على حدة قابل للتعليل وبالتعليل ما ندرى ما يتعدى إليه حكم الخصوص مما تناوله صيغة العام ، وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لأنه موجب للحكم على أنه تبين به أن المراد ما وراءه كالاستثناء وهذا لا يقبل التعليل ، فاعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء المخصوص ، وباعتبار الحكم يوجب أن يكون العام موجباً للحكم قطعاً فيما وراء المخصوص ، فلا يبطل معنى الحجة بالشك ولكن يتمكن فيه ضرب شبهة ، فإن ما يكون ثابتاً من وجه دون وجه لا يكون مقطوعاً به ، والحكم إنما نثبت بحسب الدليل ولهذا كان حجة موجبة العمل بها ، ولا يكون موجبه العلم قطعاً ، وهذا بخلاف دليل النسخ فإن عمله فى رفع الحكم باعتبار المعارضة وذلك لا يكون إلا فيما تناوله النص بعينه ؛ فإن التعليل فيه يؤدى إلى إثبات المعارضة بين النص والعلة المستنبطة بالرأى والرأى لا يكون معارضاً للنص ؛ ولهذا لا نشتغل بالتعليل فى إثبات النسخ ، فأما دليل الخصوص ، وإن كان نصا على حدة[1] ، فإنما يوجب الحكم على الوجه الذى يوجبه الاستثناء ؛ لأنه فى معنى الحكم بمنزلة الاستثناء كما قررنا ، فلا يخرج من أن يكون محتملا للتعليل ، وبطريق التعليل تتمكن الشبهة فيما يبقى وراء المخصوص مما يكون العام موجباً للحكم فيه ؛ ولهذا جوزنا تخصيص هذا العام بالقياس ؛ لأن ثبوت الحكم به فيما وراء المخصوص مع شك فى أصله واحتمال ، فيجوز أن يكون القياس معارضاً له بخلاف خبر الواحد فإنه لاشك فى أصله[2] ، وإنما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى أو ميله عن الصدق إلى الكذب ، فمن حيث إنه لاشك فيه متى ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أقوى من القياس فلا يصلح أن يكون القياس معارضاً له .

وبيان هذه الأصول من الفروع أن من جمع بين حر وعبد فباعهما بثمن واحد أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر لم يجز البيع أصلاً ؛ لأن الحر والميتة والخمر لا يتناولها العقد

---

(١) وفى العثمانية : وإن كان له صيغة على حدة .

(٢) وفى الهندية : فى متنه .

أصلاً فيكون بائعاً لما هو مال متقوّم منهما بحصته من الألف إذا قسم عليهما والبيع بالحصة لاينعقد صحيحاً ابتداء ، كما لو قال : بعت منك هذا العبد بما يخصه من الألف إذا قسم على قيمته وعلى قيمة هذا العبد الآخر ، فبهذا الفصل يتبين ما يكون بمنزلة الاستثناء أنه يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى حكماً ؛ ولو باع منه عبدين فهلك أحدهما قبل القبض أو استحق أحدهما أو كان أحدهما مدبراً أو مكاتباً يبقى العقد صحيحاً فى الآخر ؛ لأن العقد يتناولهما باعتبار صفة المالية والتقوّم فيهما وهو المعتبر فى المحل لتناول العقد إياه ، ثم خرج أحدهما لصيانة حق مستحق إما للعبد فى نفسه أو للغير أو لتعذر التسليم بهلاكه فيبقى العقد فى الآخر صحيحاً بحصته ، وهذا نظير دليل النسخ فإنه يرفع الحكم الثابت فى مقدار ماتناوله النص الذى هو ناسخ ويبقى ما وراء ذلك من حكم العام على ما كان قبل ورود الناسخ . ونظير دليل الخصوص البيع بشرط الخيار فإنه ينعقد صحيحا بمنزلة مالو لم يكن فيه خيار ، وفى حق الحكم كان غير منعقد على معنى أن الحكم متعلق بسقوط الخيار على مايأتيك بيانه فى موضعه أن شرط الخيار لايدخل فى أصل السبب وإنما يدخل على الحكم ، فيجب اعتباره فى كل جانب بنظيره حتى إن باعتبار السبب إذا سقط الخيار استحق المشترى زوائده المتصلة أو المنفصلة ، وباعتبار الحكم إذا أعتق المشترى والخيار مشروط البائع ثم سقط الخيار لم ينفذ العتق ؛ وعلى هذا قال فى الزيادات : لو باع من رجل عبدين وشرط الخيار فى أحدهما دون الآخر للبائع أو المشترى ، فإن لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يجز العقد فى واحد منهما ، وإن كان ثمن كل واحد منهما مسمى جاز فى واحد منهما ، فإن لم يعين المشروط فيه الخيار منهما لم يجز العقد أيضاً ، وإن عينا ذلك جاز العقد فى الآخر ولزم بالثمن المسمى له ؛ لأن اشتراط الخيار باعتبار الحكم يعدم العقد فى المشروط فيه الخيار ، فإذا كان مجهولاً كان العقد فى الآخر ابتداء فى المجهول ، وإن كان معلوماً ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد فى الآخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحاً ، وباعتبار السبب كان متناولاً لهما بصفة الصحة ، فإذا كان الذى لاخيار فيه منهما معلوماً وكان ثمنه مسمى لزم العقد فيه ولم يجعل العقد فى الآخر بمنزلة شرط فاسد فى الذى لاخيار فيه ، بخلاف ماقاله أبو حنيفة رحمه الله فيما إذا باع حرا وعبداً وسمى ثمن كل واحد منهما لم ينعقد البيع فى العبد صحيحا ؛

لأن اشتراط قبول العقد فى الحر شرط فاسد ، فقد جعله مشروطاً فى قبوله العقد فى القن حين جمع بينهما فى الإيجاب ، والبيع يبطل بالشروط الفاسدة ، وأما اشتراط قبول العقد فى الذى فيه الخيار لا يكون شرطاً فاسداً ؛ لأن البيع بشرط الخيار منعقد شرطاً صحيحاً[١] من حيث السبب ، فكان العقد فى الآخر لازماً ، والله أعلم .

فصل فى بيان ألفاظ العموم

ألفاظ العموم قسمان : عام بصيغته ومعناه ، وقسم فرد بصيغته عام بمعناه .

فأما ماهو عام بصيغته[٢] ومعناه فكل لفظ هو للجمع نحو الرجال والنساء والمسلمين والمشركين والمنافقين فإنها عام صيغة ؛ لأن واضع اللغة وضع هذه الصيغة للجماعة قال رجل ورجلان ورجال وامرأة وامرأتان ونساء ، وهو عام بمعناه ، لأنه شامل لكل ماتناوله عند الإطلاق ؛ فأدنى مايطلق عليه هذا اللفظ الثلاثة ؛ لأن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة ، نص عليه محمد رحمه الله فى السير الكبير فى الأنفال وغيرها ، ومن قال لفلان على دراهم يلزمه الثلاثة ، والمرأة إذا اختلعت من زوجها بما فى يدها من دراهم فإذا ليس فى يدها شىء يلزمها ثلاثة دراهم ؛ لأن أدنى الجمع متيقن به عند ذكر الصيغة وفيما زاد عليه شك واحتمال فلا يجب إلا المتيقن ، فظن بعض أصحابنا رحمهم الله أن على قول أبى يوسف أدنى الجمع اثنان على قياس مسألة الجمعة وليس كذلك ؛ فإن عنده الجمع الصحيح ثلاثة إلا أنه يجعل الإمام من جملة الجمع الذى تتأدى بهم الجمعة على قياس سائر الصلوات فإن الإمام من جملة الجماعة ؛ ولهذا يقدم الإمام إذا كان خلفه رجلان فصاعداً . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الشرط فى الجمعة الجماعة والإمام جميعاً فلا يكون الإمام محسوباً من عدد الجماعة فيشترط ثلاثة سواه ، وفى سائر الصلوات الإمام ليس بشرط لأدائها فيمكن أن يجعل الإمام من جملة الجماعة ، فإذا كان مع الإمام رجلان اصطفا خلفه . وبعض أصحاب الشافعى رحمهم الله يقولون : الجماعة هى المثنى فصاعدا ، واستدلوا بقوله عليه السلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة » ولأن اسم الجماعة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ينعقد صحيحاً .

(٢) وفى العثمانية : فأما العام بصيغته .

حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود فى الاثنين ؛ ألا ترى أن فى الوصايا والمواريث جعل للمثنى حكم الجماعة حتى لو أوصى لأقرباء فلان يتناول المثنى فصاعداً ، وللاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ، والأخوان يحجبان الأم من الثلث إلى السدس بقوله تعالى : « فإن كان له إخوة » وفى كتاب الله تعالى إطلاق عبارة الجمع على المثنى لقوله تعالى[١] « هذان خصمان اختصموا » وقال تعالى : « وداود وسليمان » إلى قوله « وكنا لحكمهم شاهدين » وقال تعالى : « إذ تسوروا المحراب » إلى قوله تعالى « خصمان بغى بعضنا على بعض » وكذلك فى استعمال الناس فإن الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا بمنزلة الثلاثة . وحجتنا فى ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم «الواحد شيطان ، والاثنان شيطانان ، والثلاثة ركب » ثم يستقيم نفى صيغة الجماعة[٢] عن المثنى بأن يقول : مافى الدار رجال إنما فيها رجلان ، وقد بينا أن اللفظ إذا كان حقيقة فى الشىء لا يستقيم نفيه عنه ، وإجماع أهل اللغة يشهد بذلك فإنهم يقولون الكلام ثلاثة أقسام وحدان وتثنية وجمع ، ثم للوحدان أبنية مختلفة وكذلك للجمع ، وليس ذلك للتثنية إنما لها علامة مخصوصة ، فعرفنا أن المثنى غير الجماعة ، ولما وضعوا للمثنى لفظاً على حدة فلو قلنا بأن للمثنى حكم الجماعة لكان اللفظ الموضوع للثلاثة على خلاف الموضوع للمثنى تكراراً محضاً وكل لفظ موضوع لفائدة جديدة ، ألا ترى أن بعد الثلاث لم يوضع لما زاد عليها لفظ على حدة لما كانت صيغة الجماعة تجمعها ، وكذلك اللفظ المفرد والتثنية يذكر من غير عدد ، يقال[٣] : رجل ورجلان [ثم يذكر مقروناً بالعدد بعد ذلك ، فيقال : ثلاثة رجال وأربعة رجال[٤]] ولا يقال واحد رجل ولا اثنان رجلان ، وتسمية الثلاثة جماعة بمعنى الاجتماع كما قالوا ولكن اجتماع بصفة وهو اجتماع لا يتحقق فيه معنى يعارض الإفراد على التساوى كما فى الثلاثة ؛ فإن الفرد من أحد الجانبين يقابله المثنى من جانب آخر ، فأما فى الاثنين يتمارض الإفراد على

---

(١) وفى العثمانية : قال تعالى .

(٢) وفى الهندية : الجمع .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فيقال .

(٤) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

التساوى من حيث إن كل واحد من الجانبين فرد ، فعند الانضمام يكون اسم المثنى حقيقة فيهما لا اسم الجماعة ، وتأويل الحديث أن فى حكم الاصطفاف خلف الإمام الاثنان فما فوقهما جماعة فقد بينا[1] المعنى فيه ، فأما فى المواريث فاستحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بعبارة الجماعة وهو قوله تعالى : « فلهن ثلثا ما ترك » إنما ذلك للثلاث فصاعدا ، وإنما استحقاق الاثنين الثلثين بإشارة النص فى قوله : « للذكر مثل حظ الأنثيين » فإن نصيب الابن مع الابنة الثلثان ، فيثبت به أن ذلك حظ الأنثيين وما بعده لبيان أنهن وإن كن أكثر من ثنتين لا يكون لهن إلا الثلثان عند الانفراد ، والحجب بالأخوين عرفناه باتفاق الصحابة رضى الله عنهم ، على ما روى أن ابن عباس رضى الله عنهما قال لعثمان رضى الله عنه : الإخوة فى لسان قومك لا يتناول الاثنين ، فقال : نعم ولكن[2] لا ستحي أن أخالفهم فيما رأوا . ألا ترى أن الحجب ثبت بالأخوات المفردات بهذا الطريق ؛ فإن اسم الإخوة لا يتناول الأخوات المفردات ، على أن الاسم قد يتناول المثنى مجازاً لاعتبار معنى الاجتماع مطلقاً ، فبهذا الطريق أثبتنا حكم الحجب والتوريث للمثنى ، والوصية أخت الميراث فيكون ملحقاً به . وقول المثنى : نحن فعلنا كذا إخبار عن كل واحد منهما عن نفسه وعن غيره ، على أن جعله تبعاً لنفسه مجازاً ومثل هذا قد يكون من الواحد أيضاً ، يقول : قد فعلنا كذا وأمرنا بكذا ، وهذا لا يدل على أن اسم الجماعة يتناول الفرد حقيقة . وفيما تلونا من الآيات بيان أن المتخاصمين كانا اثنين ويحتمل أن يكون الحضور معهما جماعة وصيغة الجماعة تنصرف إليهم جميعا ، وعلى هذا قوله تعالى : « فقد صغت قلوبكما » فإن أكثر الأعضاء المنتفع بها فى البدن زوج فما يكون فرداً لعظم المنفعة فيه يجعل بمنزلة ما هو زوج فتستقيم العبارة عن تثنيته بالجمع ويبين أن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة صورة أو معنى ، وعلى هذا لو قال إن اشتريت عبيداً فعلى كذا أو إن تزوجت نساء فإنه لا يحنث إلا بالثلاثة فصاعداً إلا أنه إذا دخل الألف واللام فى هذه الصيغة نجعلها للجنس مجازاً ؛ لأن اللام لتعريف المعهود

---

(١) وفى العثمانية : وقد بينا .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ولكنى .

فى الأصل ، فإن الرجل يقول رأيت رجلاً ثم كلمت الرجل : أى ذلك الرجل بعينه ، وقال تعالى : « كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعونُ الرسول » : أى ذلك الرسول بعينه ، فعرفنا أنه المعهود ولـكن ليس فيما تناوله صيغة الجماعة معهود ليـكون تعريفاً لذلك ، فلو لم نجعله للجنس لم تبق للألف واللام فائدة ، فإذا جعل للجنس كان فيه اعتبار المعنيين جميعاً : معنى المعهود من حيث إنه يتناول هذا الجنس من أقسام الأجناس فيـكون تعريفاً له ، ومعنى العموم من حيث إن فى كل جنس يوجد معنى الجمـاعة فلاعتبار المعنيين جميعا جعلناه للجنس ، ثم تناول الواحد فصاعدا حتى إذا قال إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد أو كلمت الناس يحنث بالواحد ؛ لأن الواحد فى الجنس بمنزلة الثلاثة فى الجماعة على معنى أن اسم الجنس يتناول الواحد حقيقة ، فإن آدم صلوات الله عليه هو الأصل فى جنس الرجال ، وحواء رضى الله عنها هى الأصل فى جنس النساء ، وحين لم يكن غيرهما كان اسم الجنس حقيقة لـكل واحد منهما ، فبـكثرة الجنس لا تتغير تلك الحقيقة ، فالأدنى المتيقن به فى حقيقة اسم الجنس الواحد كالثلاثة فى الجماعة ، فعند الإطلاق ينصرف إليه إلا أن يكون المراد الجمع فحينئذ لا يحنث قط ويدين فى القضاء لأنه نوى حقيقة كلامه ، بخلاف ما إذا نوى التخصيص فى صيغة العام فإنه لا يدين فى القضاء .

فأما ما يكون فرداً بصيغته عاماً بمعناه فهو بمنزلة اسم الجن والإنس فإنه فرد بصيغته ؛ ألا ترى أنه ليس له وحدان عام بمعناه وإن لم يذكر فيه الألف واللام بمنزلة الرجال والنساء ، وكذلك الرهط والقوم فإنه فرد بصيغته إذ لا فرق بين قول القائل رهط وقوم وبين قوله زيد وعمرو ، وهو [عام[1]] بمعناه ، والجماعة والطائفة كذلك إلا أن الطائفة فى لسـان الشرع يتناول الواحد فصاعدا ، قال ابن عباس فى قوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » إنه الواحد فصاعدا ، وقال قتادة فى قوله تعالى : « وليشهد عذابهما طائفةٌ من المؤمنين » إنه الواحد فصاعدا ، وهذا لاعتبار صيغة الفرد ، وجعلوه بمنزلة الجنس بغير حرف اللام كما يكون مع حرف اللام الذى هو للعهد ، وعلى هذا قلنا لو حلف لا يشرب ماء يحنث بشرب القليل ، كما

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

لو قال الماء لأن صيغته صيغة الفرد والمراد به الجنس فيتناول القليل والكثير ، سواء قرن به اللام أو لم يقرن ؛ لأنه لما خلا عن معنى الجماعة صيغة إذ ليس له وحدان كان جنساً ، فإدخال الألف واللام فيه يكون للتأكيد ، كالرجل يقول : رأيت قوماً وافدين ورأيت القوم الوافدين على فلان كان ذلك كتأكيد معنى الجنس . ثم اسم الجنس يتناول الأدنى حقيقة من الوجه الذى قررنا أنه لو تصور أن لا يبقى من الماء إلا ذلك القليل كان اسم الماء له حقيقة ولا يتغير ذلك بكثرة الجنس . وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله : إن الحالف إنما يمنع نفسه بيمينه عما فى وسعه وفى وسعه شرب القليل من الجنس وليس فى وسعه شرب الجميع ، فلعلمنا بأنه لم يرد جميع الجنس صرفناه إلى أقل ما يتناوله اسم الجنس على احتمال أن يكون مراده الكل حتى إذا نواه لم يحنث قط .

ومن هذا القسم كلمة مَن فإنها كلمة مبهمة وهى عبارة عن ذات من يعقل ، وهى تحتمل الخصوص والعموم ؛ ألا ترى أنه إذا قيل من فى الدار يستقيم فى جوابه فيها فلان وفلان وفلان ؟ وإذا قال من أنت يستقيم فى جوابه أنا فلان فمتى وصلت هذه الكلمة بمعهود كانت للخصوص وإذا وصلت بغير المعهود تحتمل العموم والخصوص والأصل فيها العموم ، قال الله تعالى « ومنهم من يستمع إليك » وقال « ومنهم من ينظر إليك » إلى قوله تعالى « ولو كانوا لا يبصرون » وقال تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » والمراد العموم ، وقال صلى الله عليه وسلم « من قتل قتيلا فله سَلَبُه » و« من دخل دار أبى سفيان فهو آمن » وعلى هذا الأصل قلنا إذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاءوا جميعاً عتقوا لأن كلمة من تقتضى العموم وإنما أضاف المشيئة إلى من دخل تحت كلمة من فيتعمم بعمومه . وقال أبو يوسف ومحمد : إذا قال من شئت من عبيدى عتقه فهو حر فشاء عتقهم جميعاً عتقوا أيضاً ؛ لأن كلمة من تعم العبيد ومن لتميز هذا الجنس من سائر الأجناس بمنزلة قوله تعالى : « فاجتنبوا الرِّجْسَ من الأوثان » وإضافة المشيئة إلى خاص لا يغير العموم الثابت بكلمة من ، كما فى قوله تعالى : « فأْذَن لمن شئت منهم » وقال تعالى : « تُرْجِي مَن تشاء منهن » ولكن أبو حنيفة رحمه الله قال : له أن يعتقهم جميعاً إلا واحداً منهم ؛ لأن كلمة من للتعميم ومن للتبعيض وهو الحقيقة فإذا أضاف المشيئة

إلى العام الداخل تحت كلمة من يرجح جانب العموم فيه ، فإذا[١] أضافها إلى خاص يبقى معنى الخصوص معتبراً فيه مع العموم فيتناول بعضاً عاما وذلك فى أن يتناولهم إلا واحداً منهم . وإنما رجحنا معنى العموم فيما تلونا من الآيتين بالقرينة المذكورة فيها وهو قوله تعالى : « واستغفرْ لهم الله » وقال تعالى : « ذلك أدنى أن تَقَرَّ أعينُهنّ » وعلى احتمال الخصوص فى هذه الكلمة قال فى السير الكبير : إذا قال من دخل منكم هذا الحصن أولا فله من النّفَل كذا فدخل رجلان معاً لم يستحق واحد منهما شيئاً ؛ لأن الأول اسم لفرد سابق فإذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النّفَل إلا واحد دخل سابقاً على الجماعة .

ونظيرها كلمة ما فإنها تستعمل فى ذات مالا يعقل وفى صفات ما يعقل ، حتى إذا قيل ما زيد يستقيم فى جوابه عالم أو عاقل ، وإذا قيل ما فى الدار يستقيم فى جوابه فرس وكلب وحمار ولا يستقيم فى الجواب رجل وامرأة ، فعرفنا أنه يستعمل فى ذات مالا يعقل بمنزلة كلمة من فى ذات من يعقل ؛ ألا ترى أن فرعون عليه اللعنة حين قال لموسى عليه السلام : وما رب العالمين ؟ وقال موسى : رب السموات والأرض ؟ أظهر التعجب من جوابه حتى نسبه إلى الجنون ، يعنى أنا[٢] أسأله عن الماهية وهو السؤال عن ذات الشىء أجوهر هو أم عرض ، وهو يجيبنى عن النّيّة ألا إن الله تعالى يتعالى عما سأل اللعين ، ومن شأن الحكيم إذا سمع لغواً أن يعرض عنه ويشتغل بما هو مفيد ، قال تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم » وهذا ليس جوابا عن اللغو ولكن إعراض عنه وإتمام لذلك الإعراض بالاشتغال بما هو مفيد ، وكذلك فعل موسى عليه السلام ؛ فإنه أظهر الإعراض عن اللغو بالاشتغال بما هو مفيد وهو أن الصانع جل وعلا إنما يعرف بالتأمل فى مصنوعاته وبمعرفة أسمائه وصفاته ، وفى هذا بيان أن اللعين أخطأ[٣] فى طلب طريق المعرفة بالسؤال عن الماهية . وقد تأتى كلمة ما بمعنى مَنْ ، قال تعالى : « وما بناها » معناه

---

(١) وفى العثمانيه والهندية : وإذا .

(٢) وفى العثمانية والهندية : إنى .

(٣) وفى العثمانية والهندية : مخطىء .

ومن بناها إلا أن الحقيقة فى كل كلمة ما بينا ، وعلى هذا الأصل كان الاختلاف فى قوله لامرأته : اختارى من الثلاث ما شئت فاختارت الثلاث ، فإن عندهما تطلق ثلاثاً ، وعند أبى حنيفة رحمه الله ثنتين بمنزلة قوله : أعتق من عبيدى من شئت ، ولاحتمال معنى العموم فى كلمة ما قلنا إذا قال لأمته إن كان ما فى بطنك غلاماً فأنت حرة فولدت غلاماً وجارية إنها لاتعتق ؛ لأن الشرط أن يكون جميع ما فى بطنها غلاماً .

ونظير هاتين الكلمتين كلمة الذى فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو ما فى الكلمتين ، حتى إذا قال : إن كان الذى فى بطنك غلاماً كان بمنزلة قوله إن كان ما فى بطنك غلاماً .

وكلمة أينَ وحيثُ للتعميم فى الأمكنة ، قال الله تعالى : « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وقال تعالى : « أينما تكونوا يدرككم الموت » ولهذا لو قال لامرأته : أنت طالق أين شئت وحيث شئت يقتصر على المجلس ؛ لأنه ليس فى لفظه ما يوجب تعميم الأوقات .

وأما متى كلمة مبهمة لتعميم الأوقات ؛ ولهذا لو قال : أنت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك على المجلس[١] .

وأما كلمة كل فإنها توجب الإحاطة على وجه الإفراد ، قال الله تعالى : « إنا كل شىء خلقناه بقدَر » ومعنى الإفراد أن كل واحد من المسميات التى توصل بها كلمة كل يصير مذكوراً على سبيل الانفراد كأنه ليس معه غيره ؛ لأن هذه الكلمة صلة فى الاستعمال حتى لا تستعمل وحدها لخلوها عن الفائدة ، وهى تحتمل الخصوص نحو كلمة مَن إلا أن معنى العموم فيها يخالف معنى العموم فى كلمة مَن ، ولهذا استقام وصلها بكلمة مَنْ ، قال الله تعالى : « كل من عليها فان » حتى لو وصلت باسم نكرة[٢] تقتضى العموم فى ذلك الاسم ، فأما إذا قال[٣] لعبده : أعط كل رجل من هؤلاء درهماً كانت موجبة للعموم فيهم ؛ ولهذا لو قال : كل امرأة أتزوجها فهى طالق تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ، ولو تزوج امرأة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : لم يتوقف ذلك بالمجلس .

(٢) وفى العثمانية والهندية : باسم هو نكرة .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فإذا قال .

مرتين لم تطلق فى المرة الثانية لأنها توجب العموم فيما وصلت به من الاسم دون الفعل إلا أن توصل بمـا فحينئذ مايتعقبها الفعل دون الاسم ؛ لأنه يقال كلما ضرب ولا يقال كلما رجل فيقتضى التعميم فيما يوصل به ، قال الله تعالى : « كلما نَضِجَتْ جلودهم » فإذا قال : كلما تزوجت امرأة فتزوج امرأة مراراً تطلق فى كل مرة . وبيان الفرق بين كلمة من وبين كلمة كل فيما يرجع إلى الخصوص بما ذكره محمد فى السير الكبير : إذا قال : من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل رجلان معاً لم يكن لواحد منهما شىء ، ولو قال : كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا[1] فدخل عشرة معاً استحق كل واحد منهم النَّفَل تاما لأجل الإحاطة فى كلمة كل على وجه الإفراد ، وكل واحد من الداخلين كأنه فرد ليس معه غيره وهو أول من الناس من الذين لم يدخلوا فاستحق النفل كاملاً ، ولو دخل العشرة على التعاقب كان النفل للأول خاصة فى الفصلين لاحتمال الخصوص فى كلمة كل ؛ فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده .

وكلمة الجميع بمنزلة كلمة كل فى أنها توجب الإحاطة ولكن على وجه الاجتماع لاعلى وجه الإفراد ، حتى لو قال جميع من دخل منكم الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معاً استحقوا نفلا واحدا ، بخلاف قوله كل من دخل لأن لفظ الجميع للإحاطة على وجه الاجتماع وهم سابقون بالدخول على سائر الناس ، وكلمة كل للإحاطة على وجه الإفراد ، فكل واحد منهم كالمنفرد بالدخول سابقاً على سائر الناس ممن لم يدخل ، ولو قال جماعة من أهل الحرب آمنونا على بنينا ولأحدهم ابن وبنات وللباقين بنات فقط ثبت الأمان لهم جميعاً ، ولو قال آمنوا كل واحد منا على بنيه فإنما الأمان لأولاد الرجل الذى له ابن خاصة دون الآخرين ؛ لأن الإحاطة فى الأول على وجه الاجتماع وباختلاط الذكر الواحد بجماعتهم يتناولهم اسم البنين ، وفى الثانى الإحاطة على سبيل الإفراد فإنمـا يتناول لفظ البنين أولاد الرجل الذى له ابن دون أولاد الذين لهم بنات فقط ، وهذه الكلمات موضوعة لمعنى العموم لغة غير معلولة .

ونوع آخر منها النكرة فإن النكرة من الاسم للخصوص فى أصل الوضع ؛ لأن

---

(١) وفى الهندية : فله عشرة .

المقصود به تسمية فرد من الأفراد . قال الله تعالى : « إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهداً عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولا » والمراد رسول واحد ، قال صلى الله عليه وسلم : « فى خمس من الإبل شاة » وفى العادة يقال عبد من العبيد ورجل من الرجال ولا يقال رجال من الرجال . ثم هذه النكرة عند الإطلاق لاتعم عندنا ، وعند الشافعى رحمه الله تكون عامة ، وبيانه فى قوله تعالى : « فتحرير رقبة » فهو يقول هذه رقبة عامة يدخل فيها الصغيرة والكبيرة والذكر والأنثى والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة والمدبرة بالإجماع فيجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل ، ونحن نقول : هذه رقبة مطلقة غير مقيدة بوصف فالتقييد بالوصف يكون زيادة ولا يكون تخصيصاً فيكون نسخاً ورفعاً لحكم الإطلاق إذ المقيد غير المطلق ، وبهذا النص وجب عتق رقبة لاعتق رقاب . ثم جواز العتق فى جميع ماذكره باعتبار صلاحية المحل لما وجب بالأمر ، وهذه الصلاحية ما ثبتت بهذا النص فقد كانت صالحة للتحرير قبل وجوب العتق بهذا النص ، وإنما الثابت بهذا النص الوجوب فقط وليس فيه معنى العموم ، كمن نذر أن يتصدق بدرهم فأى درهم تصدق به خرج عن نذره ؛ لأن صلاحية المحل للتصدق لم تكن بنذره إنما الوجوب بالنذر وليس فى الوجوب معنى العموم ، واشتراط الملك فى الرقبة لضرورة التحرير المنصوص عليه فإن التحرير لا يصح من المرء إلا فى ملكه ، واشتراط صفة السلامة لإطلاق الرقبة لأن الإطلاق يقتضى الكمال . والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا تكون قائمة مطلقا حتى تتناولها اسم الرقبة مطلقاً ، ولهذا شرط كمال الرق أيضاً لأن التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك إعتاق كامل ابتداء ، وفى المدبر وأم الولد هذا من وجه تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلاً فلا يكون إعتاقاً مبتدأ مطلقاً ، وعلى هذا قلنا : المنكر إذا أعيد منكراً فالثانى غير الأول ؛ لأن اسم النكرة يتناول فرداً غير معين وفى صرف الثانى إلى مايتناوله الأول نوع تعيين فلا يكون نكرة مطلقاً ، وهو معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما : لن يغلب عسر يسرين ، فإن الله تعالى ذكر اليسر منكراً وأعاده منكرا وذكر العسر معرفاً بالألف واللام ولو كان إطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانى غير الأول ، فإن العام إذا أعيد بصيغته فالثانى

لايتناول إلا مايتناوله الأول[١] بمنزلة اسم الجنس ، وعلى هذا قال أبو حنيفة : إذا أقر بمائة درهم فى موطن وأشهد شاهدين ثم أقر بمائة فى موطن آخر وأشهد شاهدين كان الثانى غير الأول ، ولو كتب صكا فيه إقرار بمائة وأشهد شاهدين فى مجلس ثم شاهدين فى مجلس آخر كان المال واحداً ؛ لأنه حين أضاف الإقرار إلى مافى الصك صار الثانى معرفاً فيتناول ما يتناوله الأول فقط ، كما فى قوله تعالى : « فعصى فرعونُ الرسول » ولو كان فى مجلس واحد أقر مرتين فالمال واحد استحساناً ؛ لأن للمجلس تأثيراً فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها كـكلمة واحدة[٢] فباعتباره يكون الثانى معرفاً من وجه ، وقال أبو يوسف ومحمد فى المجلسين كذلك باعتبار العادة ؛ لأن الإنسان يكرر الإقرار الواحد بين يدى كل فريق من الشهود لمعنى الاستيثاق والمال مع الشك لايجب فلاحتمال الإعادة بطريق العادة لم يلزمه إلا مال واحد .

ثم هذه النكرة تحتمل معنى العموم إذا اتصل بها دليل العموم ، وذلك أنواع : منها النكرة فى موضع النفى فإنها تعم ، قال تعالى : « فلا تدعوا مع الله أحداً » والرجل يقول : مارأيت رجلاً اليوم فإنما يفهم منه نفى هذا الجنس على العموم وهذا التعميم ليس بصيغة النكرة بل لمقتضاها[٣] ؛ وبه تبين معنى الفرق بين النكرة فى الإثبات والنكرة فى النفى ؛ لأن فى موضع الإثبات المقصود إثبات المنكر وفى موضع النفى المقصود نفى المنكر ، فالصيغة فى الموضعين تعمل فيما هو المقصود إلا أن من ضرورة نفى رؤية رجل منكر نفى رؤية جنس الرجال ؛ فإنه بعد رؤية رجل واحد لو قال ما رأيت اليوم رجلا كان كاذباً ؛ ألا ترى أنه لو أخبر بضده فقال رأيت اليوم رجلاً كان صادقاً وليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات رؤية غيره ؛ فهذا معنى قولنا : النكرة فى النفى تعم وفى الإثبات تخص . ومما يدل على العموم فى النكرة الألف واللام إذا اتصلا بنكرة ليس فى جنسها معهود ، قال تعالى : « إن الإنسان لفى خسر » وقال تعالى : « والسارق والسارقة » وقال تعالى :

---

(١) أى المنكر لو كان عاما كان الثانى غير الأول فإن العام إذا أعيد كان الثانى غير الأول — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : كـكلام واحد .

(٣) وفى العثمانية : بمقتضاها .

« الزانية والزانى » لمـا اتصل الألف واللام بنـكرة ليس فى جنسها معهود أوجب العموم ، ولهذا قلنا : لو قال المرأة التى أتزوجها طالق تطلق كل امرأة يتزوجها ، ولو قال : العبد الذى يدخل الدار من عبيدى حر يعتق كل عبد يدخل الدار ، وهذا لأن الألف واللام للمعهود وليس هنا معهود فيـكون بمعنى الجنس مجازاً ، كالرجل يقول فلان يحب الدينار ومراده الجنس وفى الجنس معنى العموم كما بينا ، وعلى هذا لو قال لامرأته أنت الطلاق أو أنت طالق الطلاق يحتمل معنى العموم فيه حتى إذا نوى الثلاث تقع الثلاث ، ولـكن بدون النية يتناول الواحدة لأنها أدنى الجنس وهى المتيقن بها ، وعلى هذا قال فى الزيادات : لو وكل وكيلاً بشراء الثياب يصح التوكيل بدون بيان الجنس ؛ لأن عند ذكر الألف واللام يصير هذا بمعنى الجنس فيتناول الأدنى ، بخلاف ما لو قال ثياباً أو أثواباً فإن التوكيل لا يكون صحيحاً لجهالة الجنس فيما يتناوله التوكيل . ومن الدليل على التعميم فى النـكرة إلحاق وصف عام بها حتى إذا قال : والله لا أكلم إلا رجلاً عالماً كان له أن يكلم كل عالم ؛ لأن المستثنى نـكرة فى الإثبات ولـكنها موصوفة بصفة عامة ، بخلاف ما لو قال إلا رجلا فـكلم رجلين فإنه يحنث ، ولو قال لامرأتين له والله لا أقربكما إلا يوماً فالمستثنى يوم واحد ، ولو قال إلا يوم أقربكما فيه فـكل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى لا يحنث به لأنه وصف النـكرة بصفة عامة .

ومن جنس النـكرة كلمة أىّ فإنها للخصوص باعتبار أصل الوضع ؛ يقول أى رجل أتاك وأى دار تريدها والمراد الفرد فقط ، وقال تعالى : « أيكم يأتينى بعرشها » والمراد الفرد من المخاطبين بدليل قوله تعالى : « يأتينى » فإنه لم يقل يأتونى ، وعلى هذا لو قال لرجل أى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق إلا واحد منهم لأن كلمة أى يتناول الفرد منهم .

فإن قيل : أليس أنه لو قال[1] أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعاً ؟ قلنا : نعم ولـكن كلمة أى تتناول الفرد ممـا يقرن به من النـكرة ، فإذا قال ضربك فإنما يتناول نـكرة موصوفة بفعل الضرب وهذه الصفة عامة فيتعمم بتعميم

---

(١) وفى العثمانية والهندية : أليس لو قال .

الصفة فيمتقون جميعاً ، وإذا قال ضربته فإنما أضاف الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التى تتناولها كلمة أى فبقيت نكرة غير موصوفة فلهذا لا تتناول إلا الواحد منهم ، ونظيره قوله تعالى : « أىُّ الفريقين أحق بالأمن » والمراد أحدهما بدليل قوله « الذين آمنوا ولم يَلبسوا إيمانهم بظلم » وقال تعالى : « ليبلوكم أيكم أحسن عملا » والمراد به العموم لأنه وصف النكرة بحسن العمل وهى صفة عامة .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لعبيده أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها جميعاً معا والخشبة يطيق حملها واحد لم يعتق واحد منهم وقد وصف النكرة هنا بصفة عامة وهو الحمل ؟ قلنا : ما وصف النكرة بصفة الحمل مطلقاً بل بحمل الخشبة وإذا حملوها معاً فكل واحد منهم إنما حمل بعضها وبوجود بعض الشرط لا ينزل شىء من الجزاء[1] حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا جميعاً ، لأن كل واحد منهم حمل الخشبة والنكرة الموصوفة تكون عامة .

فإن قيل : إذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد منهم عتقوا جميعاً إذا حملوها وإنما حمل كل واحد منهم بعضها ؟ قلنا : إذا كانت لا يطيق حملها واحد فقد علمنا أنه وصف النكرة بأصل الحمل لا بحمل الخشبة ، وإنما علمنا هذا من وجهين : أحدهما أنه إنما يحث العبيد على مايتحقق منهم دون مالايتحقق ، والثانى أن مقصوده إذا كانت بحيث يحملها واحد معرفة جلادتهم وإنما يحصل ذلك بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل ، وإذا كانت بحيث لا يحملها واحد فمقصوده أن تصير الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وإنما يحصل هذا بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم ، فهذا وجه الفرق بين هذه الفصول .

فصل

وأما حكم المشترك فالتوقف فيه إلى أن يظهر المراد بالبيان على اعتقاد أن ما هو المراد حق ، ويشترط أن لا يترك طلب المراد به إما بالتأمل فى الصيغة أو الوقوف على دليل آخر به يتبين المراد ؛ لأن كلام الحكيم لايخلو عن فائدة ، وإذا كان المشترك

---

(١) وفى الهندية : من معنى الجزاء .

ما يحتمل معانى على وجه التساوى فى الاحتمال مع علمنا أن المراد واحد منها لا جميعها ، فإن الاشتراك عبارة عن التساوى ، وذلك إما فى الاجتماع فى التناول أو فى احتمال التناول ، وقد انتفى معنى التساوى فى التناول فتعين معنى التساوى فى الاحتمال ووجب اعتقاد الحقية فيما هو المراد لأن ذلك فائدة كلام الحكيم ، ثم يجب الاشتغال بطلبه ، ولطلبه طريقان : إما التأمل بالصيغة ليتبين به المراد أو طلب دليل آخر يعرف به المراد ، وبالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوى ، فلهذا يجب ذلك بحكم الصيغة المشتركة ؛ وبيان هذا فى قوله : غصبت من فلان شيئاً ، فإن أصل الإقرار يصح ويجب به حق للمقر له على المقر إلا أن فى اسم الشىء احتمالاً فى كل موجود على التساوى[1] ، ولكن بالتأمل فى صيغة الكلام يعلم أن مراده المال لأنه قال غصبت وحكم الغصب لا يثبت شرعاً إلا فيما هو مال ولكن لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتأمل فى صيغة الكلام فيرجع فيه إلى بيان المقر حتى يجبر على البيان ويقبل قوله إذا بين ما هو محتمل .

وأما حكم المؤول فوجوب العمل به على حسب وجوب العمل بالظاهر إلا أن وجوب العمل بالظاهر ثابت قطعاً ووجوب العمل بالمؤول ثابت مع احتمال السهو والغلط فيه فلا يكون قطعاً بمنزلة العمل بخبر الواحد لأن طريقه غالب الرأى وذلك لا ينفك عن احتمال السهو والغلط ؛ وبيان هذا فيمن أخذ ماء المطر فى إناء فإنه يلزمه التوضؤ به ويحكم بزوال الحدث به قطعاً ، ولو وجد ماء فى موضع فغلب على ظنه أنه طاهر يلزمه التوضؤ به على احتمال السهو والغلط حتى إذا تبين أن الماء نجس يلزمه إعادة الوضوء والصلاة ، وأكثر مسائل التحرى على هذا .

باب أسماء صيغة الخطاب فى استعمال الفقهاء وأحكامها

هذه الأسماء أربعة : الظاهر والنص والمفسر والمحكم ؛ ولها أضداد أربعة : الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه .

أما الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل ، وهو الذى يسبق

---

(١) وفى العثمانية : على سبيل التساوى .

إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد ، مثاله قوله تعالى : « يأيها الناس اتقوا ربكم » وقال تعالى : « وأحل الله البيع » وقال تعالى : « فاقطعوا أيْديَهما » فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة ، وحكمه لزوم موجبه قطعاً عاما كان أو خاصا .

وأما النص فما يزداد وضوحا[١] بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس فى اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة ، وزعم بعض الفقهاء أن اسم النص لا يتناول إلا الخاص وليس كذلك ؛ فإن اشتقاق هذه الكلمة من قولك : نصصت الدابة إذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته ، ومنه المنصة فإنه اسم للعرش الذى يحمل عليه العروس فيزداد ظهوراً بنوع تكلف ، فعرفنا أن النص ما يزداد وضوحاً لمعنى من المتكلم ، يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان أو خاصا ، إلا أن تلك القرينة لما اختصت بالنص دون الظاهر جعل بعضهم الاسم للخاص فقط . وقال بعضهم : النص يكون مختصاً بالسبب الذى كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر ، وليس كذلك عندنا ؛ فإن العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب عندنا على ما نبينه ، فيكون النص ظاهرا لصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التى كان السياق لأجلها ؛ وبيان هذا فى قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فإنه ظاهر فى إطلاق البيع نص فى الفرق بين البيع والربا بمعنى الحل والحرمة ؛ لأن السياق كان لأجله ؛ لأنها[٢] نزلت ردا على الكفرة فى دعواهم المساواة بين البيع والربا ، كما قال تعالى : « ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا » وقولُه تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النِّساء » ظاهر فى تجويز نكاح ما يستطيبه المرء من النساء نص فى بيان العدد ؛ لأن سياق الآية لذلك بدليل قوله تعالى : « مثنى وثُلاث ورُباع » وقولُه تعالى : « فطلقوهن لعدتهن » نص فى الأمر بمراعاة وقت السنة عند إرادة الإيقاع ؛ لأن السياق كان لأجل ذلك ظاهر فى الأمر بأن لا يزيد على تطليقة واحدة [فإن امتثال هذه الصيغة يكون بقوله طلقت، وبهذا اللفظ لا يقع الطلاق إلا واحدة والأمر موجب[٣]]

---

(١) وفى العثمانية والهندية : بيانا .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فإنها .

(٣) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

الامتثال ظاهراً ؛ فتبين بهذا أن موجب النص ما هو موجب الظاهر ولـكنه يزداد على الظاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنى عرف من مراد المتكلم ، وإنما يظهر ذلك عند المقابلة ويكون النص أولى من الظاهر .

وأما المفسر فهو اسم للمكشوف الذى يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل فيكون فوق الظاهر والنص ؛ لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع فى المفسر ، سواء كان ذلك مما يرجع إلى صيغة الـكلام بأن لا يكون محتملاً إلا وجهاً واحداً ولـكنه لغة عربية أو استعارة دقيقة فيكون[1] مكشوفاً ببيان الصيغة ، أو يكون بقرينة من غير الصيغة ، فيتبين به المراد بالصيغة لا لمعنى من المتكلم فينقطع به احتمال التأويل إن كان خاصا واحتمال التخصيص إن كان عاما ؛ مثاله قوله تعالى : « فسجد الملائـكة كلهم أجمعون » فإن اسم الملائـكة عام فيه احتمال الخصوص فبقوله « كلهم » ينقطع هذا الاحتمال ويبقى احتمال الجمع والافتراق فبقوله « أجمعون » ينقطع احتمال تأويل الافتراق ؛ وتبين أن المفسر حكمه زائد على حكم النص والظاهر فـكان ملزماً موجبه قطعاً على وجه لا يبقى فيه احتمال التأويل ، ولـكن يبقى احتمال النسخ .

وأما المحكم فهو زائد على ما قلنا باعتبار أنه ليس فيه احتمال النسخ والتبديل ، وهو مأخوذ من قولك : بناء محكم : أى مأمون الانتقاض ، وأحكمت الصيغة : أى أمنت نقضها وتبديلها ، وقيل بل هو مأخوذ من قول القائل : أحكمت فلاناً عن كذا : أى رددته ، قال القائل :

أبنى حنيفة أحكموا سفهاءكم   إنى أخاف عليكم أن أغضبا

أى امنعوا ، ومنه حكمة الفرس لأنها تمنعه من العثار والفساد ، فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ، ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل ؛ ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب : أى الأصل الذى يكون المرجع إليه بمنزلة الأم للولد فإنه يرجع إليها ، وسميت مكة أم القرى لأن الناس يرجعون إليها للحج وفى آخر الأمر[2] ،

---

(١) وفى العثمانية : فيصير .

(٢) يعنى يوم القيامة — هامش العثمانية

والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل ، وذلك نحو قوله تعالى « إن الله بكل شىء عليم » فقد علم أن هذا [وصف(١)] دائم لايحتمل السقوط بحال وإنما يظهر التفاوت فى موجب هذه الأسامى عند التعارض ، وفائدته ترك الأدنى بالأعلى وترجيح الأقوى على الأضعف ؛ ولهذا أمثلة فى الآثار إذا تعارضت نذكرها فى بيان(٢) أقسام الأخبار إن شاء الله تعالى . وأمثاله(٣) من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة شهراً فإنه يكون ذلك متعة لا نكاحاً ؛ لأن قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم فيه ، وقوله شهراً مفسر فى المتعة ليس فيه احتمال النكاح فإن النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فإذا اجتمعا فى الكلام رجحنا المفسر وحملنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لا نكاحا . وقال فى الجامع : إذا قال الرجل لآخر لى عليك ألف درهم فقال الحق أو الصدق أو اليقين كان إقراراً ولو قال البر أو الصلاح لا يكون إقراراً ، فإن قال البر الحق أو البر الصدق أو البر اليقين كان إقراراً ، ولو قال الصلاح الحق أو الصلاح الصدق أو الصلاح اليقين يكون ردا لكلامه ولا يكون إقراراً ؛ لأن الحق والصدق واليقين صفة للخبر ظاهراً فإذا ذكره فى موضع الجواب كان محمولاً على الخبر الذى هو تصديق باعتبار الظاهر مع احتمال فيه وهو إرادة ابتداء الكلام ، أى الصدق أولى بك أو الحق أو اليقين أولى بالاشتغال من دعوى الباطل ، فأما البر فهو اسم لجميع أنواع الإحسان لا يختص بالخبر فهو وإن ذكر فى موضع الجواب يكون بمنزلة المجمل لا يفهم منه الجواب عند الانفراد ، فإن قرن به ما يكون ظاهره للجواب(٤) وذلك الصدق أو الحق أو اليقين حمل ذلك المجمل على هذا البيان الظاهر فيكون إقراراً ، فأما الصلاح ليس فيه احتمال الخبر بل هو محكم فى أنه ابتداء كلام لا جواب ، فيحمل ما يقرن به من الظاهر على هذا المحكم ويجعل ذلك ردا لكلامه وابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك دعوى الباطل .

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .
(٢) وفى الهندية : فى باب .
(٣) وفى العثمانية والهندية : ومثاله .
(٤) وفى العثمانية والهندية : ظاهر للجواب

وأما الخفى فهو اسم لما اشتبه معناه وخفى المراد منه بعارض فى الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب ، مأخوذ من قولهم : اختفى فلان إذا استتر فى وطنه وصار بحيث لا يوقف عليه بعارض حيلة أحدثه إلا بالمبالغة فى الطلب من غير أن يبدل نفسه أو موضعه ، وهو ضد الظاهر ، وقد جعل بعضهم ضد الظاهر المبهم وفسره بهذا المعنى أيضاً ، مأخوذ من قول القائل : ليل بهيم إذا عم الظلام فيه كل شىء حتى لا يهتدى فيه إلا بحد التأمل . قال رضى الله عنه : ولكنى اخترت الأول لأن اسم المبهم يتناول المطلق لغة ، تقول العرب : فرس بهيم : أى مطلق اللون . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : أبهموا ما أبهم الله تعالى : أى أطلقوا ما أطلق الله تعالى ولا تقيدوا الحرمة فى أمهات النساء بالدخول بالبنات . وبيان ما ذكرنا من معنى الخفى فى قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فإنه ظاهر فى السارق الذى لم يختص باسم آخر سوى السرقة يعرف به ، خفى فى الطرّار والنباش ، فقد اختصا باسم آخر هو سبب سرقتهما يعرفان به ، فاشتبه الأمر أن اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان فى معنى السرقة أو زيادة فيها ؛ ولأجل ذلك اختلف العلماء . قال أبو يوسف اختصاص النباش باسم هو سبب سرقته لا يدل على نقصان فى سرقته كالطرار ، وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله السرقة اسم لأخذ المال على وجه مسارقة عين حافظه مع كونه قاصداً إلى حفظه باعتراض غفلة له من نوم أو غيره ، والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه[1] ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد إلى حفظه ، فهو يبين أن اختصاصه بهذا الاسم لنقصان فى معنى السرقة ، وكذلك فى اسم السرقة ما ينبئ عن خطر المسروق بكونه محرزاً محفوظاً ، وفى اسم النباش ما ينفى هذا المعنى بل ينبئ عن ضده من الهوان وترك الإحراز ، والتعدية فى مثل هذا لإيجاب العقوبة التى تدرأ بالشبهات باطلة ، فأما الطرار فاختصاصه بذلك الاسم لزيادة حذق ولطف منه فى جنايته ؛ فإنه يسارق عين من يكون مقبلا على الحفظ قاصداً لذلك بفترة تعتريه فى لحظة فذلك ينبئ عن مبالغة فى جناية السرقة ، وتعدية الحكم بمثله مستقيم فى الحدود لأنه إثبات حكم النص بطريق الأولى ، بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف .

---

(١) وعبارة أصول البزدوى فى هذا المقام هكذا : والنباش هو الآخذ الذى يعارض عين من لعله يهجم عليه ، وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد .

ثم حكم الخفى اعتقاد الحقية فى المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد ، وفوقه المشكل وهو ضد النص ، مأخوذ من قول القائل : أشكل على كذا ، أى دخل فى أشكاله وأمثاله ، كما يقال : أحرم ، أى دخل فى الحرم ، وأشتى ، أى دخل فى الشتاء ، وأشأم ، أى دخل الشام ، وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله فى أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال ، والمشكل قريب من المجمل ولهذا خفى على بعضهم فقالوا : المشكل والمجمل سواء ولكن بينهما فرق ، فالتمييز بين الأشكال ليوقف على المراد قد يكون بدليل آخر وقد يكون بالمبالغة فى التأمل حتى يظهر به الراجح ، فيتبين به المراد ، فهو من هذا الوجه قريب من الخفى ولكنه فوقه ، فهناك الحاجة إلى التأمل فى الصيغة وفى أشكالها[1] ، وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ، ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد فيعمل به .

وأما المجمَل فهو ضد المفسر ، مأخوذ من الجملة ، وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمِل وبيان من جهته يعرف به المراد ، وذلك إما لتوحش فى معنى الاستعارة أو فى صيغة عربية مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة ، والغريب اسم لمن فارق وطنه ودخل فى جملة الناس فصار بحيث لا يوقف على أثره إلا بالاستفسار عن وطنه ممن يعلم به ، وموجبه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمِل ثم استفساره ليبينه ، بمنزلة من ضل عن الطريق وهو يرجو أن يدركه بالسؤال ممن له معرفة بالطريق أو بالتأمل فيما ظهر له منه فيحتمل أن يدرك به الطريق . وتبين أن المجمل فوق المشكل فإن المراد فى المشكل قائم والحاجة إلى تمييزه من أشكاله ، والمراد فى المجمل غير قائم ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير وذلك البيان دليل آخر غير متصل بهذه الصيغة إلا أن يكون لفظ المجمل فيه غلبة الاستعمال لمعنى فحينئذ يوقف على المراد بذلك الطريق ، بمنزلة الغريب الذى تأهل فى غير بلدته وصار معروفاً فيها فإنه يوقف على أثره بالطلب فى ذلك الموضع . وبيان ما ذكرنا من المجمل فى قوله تعالى : « وحرم الربا » فإنه مجمل ؛ لأن الربا عبارة عن الزيادة فى أصل الوضع وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك ؛ فإن البيع ما شرع إلا للاسترباح وطلب الزيادة ،

---

(١) وفى العثمانية : وفى سائر أشكالها .

ولـكن المراد حرمة البيع بسبب فضل خال عن العوض مشروط فى العقد ، وذلك فضل مال أو فضل حال على ما يعرف فى موضعه ، ومعلوم أن بالتأمل فى الصيغة لا يعرف هذا بل بدليل آخر فـكان مجملاً فيما هو المراد ، وكذلك الصلاة والزكاة فهما مجملان ؛ لأن الصيغة فى أصل الوضع للدعاء والنماء ولـكن بكثرة الاستعمال شرعاً فى أعمال مخصوصة يوقف على المراد بالتأمل فيه .

وأما المتشابه فهواسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه ، والحـكم فيه اعتقاد الحقية والتسليم بترك الطلب ، والاشتغال بالوقوف على المراد منه ، سمى متشابها عندبعضهم لاشتباه الصيغة بها وتعارض المعانى فيها وهذا غير صحيح ، فالحروف المقطعة فى أوائل السور من المتشابهات عند أهل التفسير وليس فيها هذا المعنى ولـكن معرفة المراد فيه ما يشبه لفظه وما يجوز أن يوقف على المراد فيه وهو بخلاف ذلك ، لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه وأنه ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم كما قال تعالى : « وما يعلم تأويلَه إلا اللهُ » فالوقف عندنا فى هذا الموضع ، ثم قوله تعالى : « والراسخون فى العلم » ابتداء بحرف الواو لحسن نظم الـكلام ؛ وبيان أن الراسخ فى العلم من يؤمن بالمتشابه ولا يشتغل بطلب المراد فيه بل يقف فيه مسلماً هو معنى قوله تعالى : « يقولون آمنا به كل من عند ربنا » وهذا لأن المؤمنين فريقان: مبتلى بالإمعان فى الطلب لضرب من الجهل فيه ، ومبتلى عن الوقوف فى الطلب[١] لـكونه مكرماً بنوع من العلم . ومعنى الابتلاء من هذا الوجه ربما يزيد على معنى الابتلاء فى الوجه الأول ؛ فإن فى الابتلاء بمجرد الاعتقاد مع التوقف فى الطلب بيان أن مجرد العقل لا يوجب شيئاً ولا يدفع شيئاً ؛ فإنه يلزمه اعتقاد الحقية فيما لا مجال لعقله فيه ليعرف أن الحـكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وهذا هو المعنى فى الابتلاء بهذه الأسامى التى فيها تفاوت ، يعنى المجمل والمشكل والخفى ؛ فإن الـكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد بالطلب ، ولو كان الـكل مشكلا خفيا لم يعلم منه شىء[٢] حقيقة فأثبت الشرع هذا التفاوت فى صيغة الخطاب

---

(١) وفى الهندية : بالوقوف عن الطلب .

(٢) وفى الهندية : لم يعلم بشىء .

لتحقيق معنى الامتحان ، وإظهار فضيلة الراسخين فى العلم وتعظيم حرمتهم ، وصرف القلوب إلى محبتهم ، لحاجتهم إلى الرجوع إليهم ، والأخذ بقولهم والاقتداء بهم .

وبيان ما ذكرنا من معنى المتشابه من مسائل الأصول أن رؤية الله تعالى بالأبصار فى الآخرة حق معلوم ثابت بالنص ، وهو قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرةٌ إلى ربها ناظرة » ثم هو موجود بصفة الكمال ، وفى كونه مرئياً لنفسه ولغيره معنى الكمال إلا أن الجهة ممتنع ؛ فإن الله تعالى لا جهة له فكان متشابهاً فيما يرجع إلى كيفية الرؤية والجهة مع كون أصل الرؤية ثابتاً بالنص معلوماً كرامة للمؤمنين ؛ فإنهم أهل لهذه الكرامة ، والتشابه فيما يرجع إلى الوصف لا يقدح فى العلم بالأصل ولا يبطل ، وكذلك الوجه واليد على ما نص الله تعالى فى القرآن معلوم ، وكيفية ذلك من التشابه فلا يبطل به الأصل المعلوم . والمعتزلة — خذلهم الله — لاشتباه الكيفية عليهم أنكروا الأصل فكانوا معطلة بإنكارهم صفات الله تعالى ، وأهل السنة والجماعة — نصرهم الله — أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ، فلم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله تعالى به الراسخين فى العلم فقال : « يقولون آمنا به كلٌّ من عند ربِّنا وما يذَّكَّرُ إلاَّ أولو الألباب » .

فصل فى بيان الحقيقة والمجاز

الحقيقة اسم لكل لفظ هو موضوع فى الأصل لشىء معلوم ، مأخوذ من قولك : حق يحق فهو حق وحاق وحقيق ؛ ولهذا يسمى أصلاً أيضاً لأنه أصل فيما هو موضوع له . والمجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشىء غير ما وضع له ، مفعل من جاز يجوز سمى مجازاً لتعديه عن الموضع الذى وضع فى الأصل له إلى غيره ، ومنه قول الرجل لغيره : حبك إياى مجاز : أى هو باللسان دون القلب الذى هو موضع الحب فى الأصل ، وهذا الوعد منك مجاز : أى القصد منه الترويج دون التحقيق على ما عليه وضع الوعد فى الأصل ، ولهذا يسمى مستعاراً ؛ لأن المتكلم به استعاره وبالاستعمال فيما هو مراده بمنزلة من استعار ثوباً للبس ولبسه ، وكل واحد من النوعين موجود فى كلام الله تعالى وكلام النبى صلّى الله عليه وسلم وكلام الناس فى الخطب والأشعار وغير ذلك ،

حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة لكثرة الاستعمال ، وبه اتسع اللسان وحسن مخاطبات الناس بينهم .

وحكم الحقيقة وجود ما وضع له أمراً كان أو نهياً خاصا كان أو عاما ، وحكم المجاز وجود ما استعير لأجله كما هو حكم الحقيقة خاصا كان أو عاما . ومن أصحاب الشافعي رحمه الله من قال لا عموم للمجاز ، ولهذا قالوا إن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءً بسواءٍ » لا يعارضه[1] حديث ابن عمر رضي الله عنهما « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ، ولا الصاع بالصاعين » فإن المراد بالصاع ما يكال به وهو مجاز لا عموم له ، وبالإجماع المطعوم مراد به فيخرج ما سواه من أن يكون مراداً ، ويترجح قوله عليه السلام : « لا تبيعوا الطعام بالطعام » لأنه حقيقة في موضعه فيثبت الحكم به عاما ، واستدلوا لإثبات هذه القاعدة بأن المصير إلى المجاز لأجل الحاجة والضرورة ، فأما الأصل هو الحقيقة في كل لفظ لأنه موضوع له في الأصل ؛ ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ في المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك ، وهذه الضرورة ترتفع بدون إثبات حكم العموم للمجاز فكان المجاز في هذا المعنى بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء ، فكما لا تثبت هناك صفة العموم لأن الضرورة ترتفع بدونه فكذلك ها هنا .

ولكنا نقول المجاز أحد نوعي الكلام فيكون بمنزلة نوع آخر في احتمال العموم والخصوص لأن العموم للحقيقة ليس باعتبار معنى الحقيقة بل باعتبار دليل آخر دل عليه ؛ فإن قولنا رجل اسم لخاص فإذا قرن به الألف واللام وليس هناك معهود ينصرف إليه بعينه كان للجنس فيكون عاما بهذا الدليل ، وكذا كل نكرة[2] إذا قرن بها الألف واللام فيما لا معهود فيه يكون عاما بهذا الدليل وقد وجد هذا الدليل في المجاز ، والمحل الذي استعمل فيه المجاز قابل للعموم فتثبت به صفة العموم بدليله كما ثبت في الحقيقة ، ولهذا جعلنا قوله « ولا الصاع بالصاعين » عاما ؛ لأن الصاع نكرة قرن بها الألف واللام ، وما يحويه الصاع محل لصفة العموم ، وهذا

---

(١) وعندنا المعارضة ثابتة بين الحديثين ، ففي أحدهما الحرمة مطلقة بالطعم وفي الآخر مطلقة بالبالغ مبلغ الصاع فيكون واقعاً — هامش العثمانية .

(٢) وفي العثمانية والهندية : وكذلك النكرة .

لأن المجاز مستعار ليكون قائماً مقام الحقيقة عاملاً عمله ولا يتحقق ذلك إلا بإثبات صفة العموم فيه ؛ ألا ترى أن الثوب الملبوس بطريق العارية يعمل عمل الملبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد ، ولو لم يجعل كذلك لكان المتكلم بالمجاز عن اختيار مخلا بالغرض فيكون مقصراً وذلك غير مستحسن فى الأصل ، وقد ظهر استحسان الناس للمجازات والاستعارات فوق استحسانهم للفظ الذى هو حقيقة ؛ عرفنا أنه ليس فى هذه الاستعارة تقصير فيما هو المقصود وأن للمجاز من العمل ما للحقيقة ، وقولهم إن المجاز يكون للضرورة باطل ؛ فإن المجاز موجود فى كتاب الله تعالى والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه العجز أوالضرورة ، إلا أن التفاوت بين الحقيقة والمجاز فى اللزوم والدوام من حيث إن الحقيقة لا تحتمل النفى عن موضعها والمجاز يحتمل ذلك وهو العلامة فى معرفة الفرق بينهما فإن اسم الأب حقيقة للأب الأدنى فلا يجوز نفيه عنه بحال ، وهو مجاز للجد حتى يجوز نفيه عنه بأن يقال إنه جد وليس بأب ؛ ولهذا تترجح الحقيقة عند التعارض ؛ لأنها ألزم وأدوم والمطلوب بكل كلمة عند الإطلاق ما هى موضوعة له فى الأصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز ، بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية إلا إذا كانت الحقيقة مهجورة فحينئذٍ يتعين المجاز لمعرفة القصد إلى تصحيح الكلام وينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء ؛ ولهذا قلنا لو حلف أن لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذا القدر لا ينصرف يمينه إلى عينها وإنما ينصرف إلى ثمرة الشجرة وما يطبخ فى القدر ؛ لأن الحقيقة مهجورة فيتعين المجاز . ولو حلف لا يأكل من هذه الشاة ينصرف يمينه إلى لحمها لا إلى لبنها وسمنها ؛ لأن الحقيقة هنا غير مهجورة فإن عين الشاة تؤكل فتترجح الحقيقة على المجاز عند إطلاق اللفظ . ولو حلف لا يأكل من هذا الدقيق فقد قال بعض مشايخنا يحنث إذا أكل الدقيق بعينه ؛ لأنه مأكول ، والأصح أنه لا يحنث لأن أكل عين الدقيق مهجور فينصرف يمينه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه الخبز ، وصار دليل الاستثناء بهذا الدليل[1] نحو دليل الاستثناء فيمن حلف أن لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فأخذ فى النقلة فى الحال فإنه لا يحنث

---

(١) وفى العثمانية والهندية .

ويصير ذلك القدر من السكنى مستثنى لمعرفة مقصوده وهو أن يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه[١] دون ما ليس في وسعه ، وعلى هذا لوحلف لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشروط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث ، أوكان حلف بعد الجرح أن لا يقتل فمات المجروح لم يحنث ، ويجعل ذلك بمنزلة دليل الاستثناء بمعرفة مقصوده .

ومن أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مراداً بحال ؛ لأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار ولا تصور[٢] لكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضوعه مستعاراً في موضع آخر سوى موضوعه في حالة واحدة ، كما لا تصور لكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في وقت واحد ؛ ولهذا قلنا في قوله تعالى : « أو لامستم النساء » المراد الجماع دون اللمس باليد ؛ لأن الجماع مراد بالاتفاق حتى يجوز التيمم للجنب بهذا النص ، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مراداً باللفظ ، فإذا كان المجاز مراداً تتنحى الحقيقة ؛ ولهذا قلنا النص الوارد في تحريم الخمر وإيجاب الحد بشربه بعينه لا يتناول سائر الأشربة المسكرة حتى لا يجب الحد بها ما لم تسكر ؛ لأن الاسم للنيِّء من ماء العنب المشتد حقيقة ولسائر الأشربة المسكرة مجازاً ، فإذا كانت الحقيقة مراداً يتنحى المجاز ؛ وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن أوصى لبنى فلان أو لأولاد فلان وله بنون لصلبه وأولاد البنين فإن أولاد البنين لا يستحقون شيئاً ؛ لأن الحقيقة مرادة[٣] فيتنحى المجاز . وقال في السير : إذا استأمنوا على آبائهم لا يدخل أجدادهم في ذلك ، وإذا استأمنوا على أمهاتهم لا تدخل الجدات في ذلك ؛ لأن الحقيقة مرادة[٤] فيتنحى المجاز ، وعلى هذا قال في الجامع : لو أن عربيا لا ولاء عليه أوصى لمواليه وله معتقون ومعتق المعتقين فإن الوصية لمعتقه وليس لمعتق المعتق شيء ؛ لأن الاسم للمعتقين حقيقة باعتبار أنه باشر سبب إحيائهم بإحداث قوة المالكية فيهم بالإعتاق ؛ لأن الحرية حياة والرق تلف[٥] حكماً فكانوا منسوبين

---

(١) وفى العثمانية : على ما فى وسعه .

(٢) وفى الهندية : ولا يتصور وكذا كما لا يتصور الآتى بعد .

(٣) وفى العثمانية والهندية : مراد .

(٤) وفى العثمانية والهندية : مراد .

(٥) من حيث إنه أثر الكفر والكفر موت بالنص وهو قوله تعالى « أو من كان ميتاً » هامش العثمانية .

إليه بالولاء حقيقة كنسبة الولد إلى أبيه ، وأما معتق المعتق يسمى مولى له مجازاً ؛ لأنه بالإعتاق الأول جعله بحيث يملك اكتساب سبب الولاء وهو الإعتاق فيكون متسبباً فى الولاء الثانى من هذا الوجه ، ويسمى مولى له مجازاً بطريق الاتصال من حيث السببية ، فإذا صارت الحقيقة مراداً يتنحى المجاز ، حتى لو لم يكن له معتقون فالوصية لموالى الموالى ؛ لأن الحقيقة هنا غير مرادة فيتعين المجاز ، ولو كان له معتق واحد والوصية بلفظ الجماعة فاستحق هو نصف الثلث كان الباقى مردوداً على الورثة ولا يكون لموالى الموالى من ذلك شىء ؛ لأن الحقيقة هنا مرادة ولو كان للموصى موال أعلى وأسفل لم تصح الوصية ؛ لأن الاسم مشترك وكل واحد من الفريقين يحتمل أن يكون مراداً إلا أنه لا وجه للجمع بينهما وإثبات العموم لاختلاف المعنى والمقصود[1] فيبطل أصل الوصية ، ومعلوم أن التغاير بين الحقيقة والمجاز باعتبار أصل الوضع وفى الاسم المشترك لا تغاير باعتبار أصل الوضع ، ثم لم يجز هناك أن يكون كل واحد منهما مراداً باللفظ فى حالة واحدة فلأن لا يجوز ذلك فى الحقيقة والمجاز أولى[2] .

فإن قيل : هذا الأصل لا يستمر فى المسائل فإن من حلف أن لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث إذا دخلها ماشياً كان أو راكباً حافياً كان أو منتعلا ، وحقيقة وضع القدم فيها إذا كان حافياً . وكذلك لو قال : يوم يقدم فلان فامرأته كذا فقدم ليلاً أو نهاراً يقع الطلاق والاسم للنهار حقيقة وللليل مجاز . ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل داراً يسكنها فلان عارية أو بأجر يحنث كما لو دخل داراً مملوكة له . وفى السير قال : لو استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه ، ولو استأمن على مواليه وهو ممن لا ولاء عليه يدخل فى الأمان مواليه وموالى مواليه ، فقد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فى هذه الفصول . وقال أبو حنيفة ومحمد : إذا قال لله على أن أصوم رجب ونوى به اليمين كان نذراً ويميناً واللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجاز . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا حلف أن لا يشرب من الفرات فأخذ الماء من الفرات فى كوز فشربه يحنث كما لو كرع فى الفرات ، ولو حلف

---

(١) أما المعنى فلأن أحدهما أعلى والآخر أسفل ، وأما المقصود فلأن الوصية من الأعلى بطريق الإنعام ومن الأسفل بطريق المجازاة — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : والمجاز كان أولى .

لايأكل من هذه الحنطة فأكل من خبزها يحنث كما لو أكل عينها وفى هذا جمع بين الحقيقة والمجاز فى اللفظ فى حالة واحدة . قلنا : جميع هذه المسائل تخرج مستقيماً على ما ذكرنا من الأصل عند التأمل ، فقد ذكرنا أن المقصود معتبر وأنه ينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء . ففى مسألة وضع القدم مقصود الحالف الامتناع من الدخول فيصير باعتبار مقصوده كأنه حلف لا يدخل والدخول قد يكون حافياً وقد يكون منتعلاً وقد يكون راكباً فعند الدخول حافياً يحنث لا باعتبار[1] حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذى هو المقصود ، فعرفنا أنه إنما يحنث فى المواضع كلها لعموم المجاز لا لعموم الحقيقة . وكذلك قوله يوم يقدم فلان فالمقصود بذكر اليوم هنا الوقت ، لأنه قرن به ما هو غير ممتد ولا يختص ببياض النهار ، واليوم إنما يكون عبارة عن بياض النهار إذا قرن بما يمتد ليصير معياراً له ، حتى إذا قال أمرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلاً لا يصير الأمر بيدها[2] ، وكذلك إذا قرن بما يختص بالنهار كقوله لله علىّ أن أصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان ، فأما إذا قرن بما لا يمتد ولا يختص بأحد الوقتين يكون عبارة عن الوقت ، كما فى قوله تعالى : « ومن يولِّهم يومئذ دُبُرَه » واسم الوقت يعم الليل والنهار فلعموم المجاز قلنا بأنها تطلق فى الوجهين جميعاً ، حتى إذا قال ليلة يقدم فلان فقدم نهاراً لم تطلق لأن الحقيقة هنا مرادة فيتنحى المجاز . وفى مسألة دخول دار فلان المقصود إضافة السكنى وذلك يعم السكنى بطريق الملك والعارية ، وإذا دخل داراً يسكنها فلان بالملك إنما يحنث لعموم المجاز لا للملك ، حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وإن كانت مملوكة لفلان . وفى مسألتى السير قياس واستحسان فى القياس يتنحى المجاز فى الأمان كما فى الوصية ، وفى الاستحسان قال المقصود من الأمان حقن الدم وهو مبنى على التوسع واسم الأبناء والموالى من حيث الظاهر يتناول الفروع إلا أن الحقيقة تتقدم على المجاز فى كونه مراداً ، ولكن مجرد الصورة تبقى شبهته فى حقن الدم كما ثبت الأمان بمجرد الإشارة من الفارس إذا دعا الكافر بها إلى نفسه لصورة المسالمة وإن لم يكن ذلك حقيقة .

فإن قيل : لماذا لم تعتبر هذه الصورة فى إثبات الأمان للأجداد والجدات عند

---

(١) وفى العثمانية : لايحنث باعتبار .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فى يدها .

الاستئمان على الآباء والأمهات ؟ قلنا : لأن الحقيقة إذا صارت مراداً فاعتبار هذه الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة ، وبنو البنين وموالى الموالى تليق[١] صفة التبعية بحالهم ، فأما الأجداد والجدات لا يكونون تبعاً للآباء والأمهات وهم الأصول ؛ فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك فى إثبات الأمان لهم ، فأما مسألة النذر فقد قيل معنى النذر هناك يثبت بلفظ ومعنى اليمين بلفظ آخر ؛ فإن قوله لله عند إرادة اليمين كقوله بالله إذ الباء واللام تتعاقبان ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج ، وقوله على نذر ونحن إنما أنكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد مع أن تلك الكلمة نذر بصيغتها يمين بموجبها إذا أراد اليمين ؛ لأن موجبها وجوب المنذور به ، وإيجاب المباح يمين كتحريم الحلال المباح[٢] وهو نظير شراء القريب تملك بصيغته وإعتاق بموجبه .

وأما مسألة الشرب من الفرات فالحنث عندها باعتبار عموم المجاز ، لأن المقصود شرب ماء الفرات ولا تنقطع هذه النسبة بجعل الماء فى الإناء وعند الكرع إنما يحنث لأنه شرب ماء الفرات ، حتى لو تحول من الفرات إلى نهر آخر لم يحنث إن شرب منه ؛ لأن النسبة قد انقطعت عن الفرات بالتحول إلى نهر آخر . وأبو حنيفة رحمه الله اعتبر الحقيقة قال : الشرب من الفرات حقيقة معتادة غير مهجورة وإنما يتناول هذا اللفظ الماء بطريق المجاز عن قولهم جرى النهر أى الماء فيها ، وإذا صارت الحقيقة مراداً يتنحى المجاز ، وكذلك فى مسألة الحنطة أبو حنيفة اعتبر الظاهر فقال عين الحنطة مأكول وهو مراد مقصود فيتنحى المجاز ، وهما جملا ذكر الحنطة عبارة عما فى باطنها مجازاً للعرف ؛ فإنه يقال أهل بلدة كذا يأكلون الحنطة والمراد ما فيها من عين الحنطة[٣] وإنما يحنث لعموم المجاز وهو أنه تناول ما فيها وهذا موجود فيما إذا أكل من خبزها ، فخرجت المسائل على هذا الحرف وهو اعتبار عموم المجاز بمعرفة المقصود لا باعتبار الجمع[٤] بين الحقيقة والمجاز .

---

(١) وفى الهندية والأحمدية : تكون .

(٢) وفى العثمانية والهندية : كتحريم الحلال وهو نظير .

(٣) وفى العثمانية : ما فيها فإذا تناول من عين الحنطة إنما يحنث .

(٤) لفظ (لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز) ساقط من العثمانية والهندية .

قال رضى الله عنه : وقد رأيت بعض[١] العراقيين من أصحابنا رحمهم الله قالوا : إن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان فى لفظ واحد فى محل واحد ولكن فى محلين مختلفين يجوز أن يجتمعا ، وهذا قريب بشرط أن لا يكون المجاز مزاحماً للحقيقة مدخلا للجنس[٢] على صاحب الحقيقة ؛ فإن الثوب الواحد على اللابس يجوز أن يكون نصفه ملكاً ونصفه عارية ، وقد قلنا فى قوله تعالى : « حُرِّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » إنه يتناول الجدات وبنات البنات والاسم للأم حقيقة وللجدات مجاز ، وكذلك اسم البنات لبنات الصلب حقيقة ولأولاد البنات مجاز ، وكذلك فى قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » فإنه موجب حرمة منكوحة الجد كما يوجب حرمة منكوحة الأب ، فعرفنا أنه يجوز الجمع بينهما فى لفظ واحد ولكن فى محلين مختلفين حتى يكون حقيقة فى أحدهما مجازاً فى المحل الآخر ، وهذا بخلاف المشترك فالاحتمال هناك باعتبار معانى مختلفة ولا تصور لاجتماع تلك المعانى فى كلمة واحدة ، وهنا تجمع الحقيقة والمجاز فى احتمال الصيغة لكل واحد منهما معنى واحداً وهو الأصالة فى الآباء والأجداد والأمهات والجدات والولاد فى حق الأولاد ولكن بعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة ، فيكون هذا نظير ما قال أبو حنيفة رحمه الله فى قوله تعالى : « فتيمموا صعيداً طيبا » إنه يتناول جميع أجناس الأرض باعتبار معنى يجمع الكل وهو التصاعد من الأرض وإن كان الاسم للتراب حقيقة . وبيان الفرق بين المشترك وبين المجاز مع الحقيقة فى المعنى الذى ذكرنا فيما قال فى السير : لو استأمن لمواليه وله موال أعلى وأسفل فالأمان لأحد الفريقين وهو ما أراده الذى آمنه ، وإن لم يرد شيئاً يأمن الفريقان باعتبار أن الأمان يتناول أحدهما لا باعتبار أنه يتناولهما ؛ لأن الاسم مشترك ، وبمثله لو كان له موال وموالى موال ثبت الأمان للفريقين جميعاً باعتبار أنه يجوز أن يكون اللفظ الواحد عاملا بحقيقته فى موضع وبمجازه فى موضع آخر .

ثم طريق معرفة الحقيقة السماع لأن الأصل فيه الوضع ولا يصير ذلك معلوماً إلا بالسماع بمنزلة المنصوص[٣] فى أحكام الشرع ، وطريق الوقوف عليها السماع فقط .

---

(١) وفى الأصل لبعض مع سقوط لفظ قالوا الآتى وأثبتناه من الهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : مدخلا للبخس .

(٣) وفى العثمانيه والهندية : النصوص .

وإنما طريق معرفة المجاز الوقوف على مذهب العرب فى الاستعارة دون السماع بمنزلة القياس فى أحكام الشرع ؛ فإن طريق تعدية حكم النص إلى الفروع معلوم وهو التأمل فى معانى النص واختيار الوصف المؤثر منها لتعدية الحكم بها إلى الفروع ، فإذا وقف مجتهد على ذلك وأصاب طريقه كان ذلك مسموعاً منه وإن لم يسبق به ، فكذلك فى الاستعارة إذا وقف إنسان على معنى تجوز الاستعارة به عند العرب فاستعار بذلك المعنى واستعمل لفظاً فى موضع كان مسموعاً(١) منه وإن لم يسبق به ، وعلى هذا يجرى كلام البلغاء من الخطباء والشعراء فى كل وقت .

فنقول : طريق الاستعارة عند العرب الاتصال ، والاتصال بين الشيئين يكون صورة أو معنى ، فإن كل موجود متصور تكون له صورة ومعنى ، فالاتصال لا يكون إلا باعتبار الصورة أو باعتبار المعنى . فأما الاستعارة للاتصال معنى فنحو تسمية العرب الشجاع أسداً للاتصال بينهما فى معنى الشجاعة والقوة ، والبليد حماراً لاتصال بينهما فى معنى البلادة ، والاستعارة للاتصال صورة نحو تسمية العرب المطر سماء ، فإنهم يقولون : ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم يعنون المطر ؛ لأنها تنزل من السحاب والعرب تسمى كل ما علا فوقك سماء ويكون نزول المطر من علو فسموه سماء مجازاً للاتصال صورة ، وقال تعالى : « أو جاء أحدٌ منكم من الغائط » والغائط اسم للمطمئن من الأرض ، وسمى الحدث به مجازاً لأنه يكون فى المطمئن من الأرض عادة ، وهذا اتصال من حيث الصورة ، وقال تعالى : « أو لامستم النِّساء » والمراد الجماع لأن اللمس سببه صورة فسماه به مجازاً ، وقال تعالى : « إنى أرانى أعصر خمرا » [وإنما يعصر العنب وهو مشتمل على السفل والماء والقشر إلا أنه بالعصر يصير خمراً](٢) فى أوانه فسماه به مجازاً لاتصال بينهما فى الذات صورة ، فسلكنا فى الأسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين فى الاستعارة وقلنا يصح الاستعارة للاتصال سبباً فإنه نظير الاستعارة للاتصال صورة فى المحسوسات ، وللاتصال فى المعنى المشروع الذى جاء لأجله شرع يصلح الاستعارة ، وهو نظير الاتصال معنى فى المحسوسات فإنه لا خلاف بين العلماء

---

(١) وفى العثمانية : كان ذلك مسموعا .

(٢) زيادة من العثمانية والهندية .

أن صلاحية الاستعارة غير مختص بطريق اللغة وأن الاتصال فى المعانى والأحكام الشرعية يصلح للاستعارة ، وهذا لأن الاستعارة للقرب والاتصال وذلك يتحقق فى المحسوس وغير المحسوس ، فالأحكام الشرعية قائمة بمعناها متعلقة بأسبابها فتكون موجودة حكماً بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها ، ولأن المشروعات إذا تأملت فى أسبابها وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار أصل اللغة فيما تكون معقولة المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لايعقل معناه ، ألا ترى أن البيع مشروع لإيجاب الملك وموضوع له أيضاً فى اللغة ، وقد اتفق العلماء فى جواز[1] استعارة لفظ التحرير لإيقاع الطلاق به ، وجوز الشافعى رحمه الله استعارة لفظ الطلاق لإيقاع العتق به ، والأئمة من السلف استعملوا الاستعارة بهذا الطريق أيضاً وكتاب الله تعالى ناطق بذلك ، يعنى قوله تعالى : « وامرأةً مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى إن أرادَ النبيُّ أن يستنكحها » فإن الله تعالى جعل هبتها نفسها جواباً للاستنكاح وهو طلب النكاح ، ولا خلاف أن نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينعقد بلفظ الهبة على سبيل الاستعارة لا على سبيل حقيقة الهبة ، فإن الهبة لتمليك المال فلا يكون عاملا بحقيقتها فيما ليس بمال ؛ ولأنها لا توجب الملك إلا بالقبض فيما كانت حقيقة فيه فكيف فيما ليست بحقيقة فيه ، فعرفنا أنها استعارة قامت مقام النكاح بطريق المجاز ، وكذلك كان يتعلق بنكاحه حكم القسم والطلاق والعدة وإن كان معقوداً بلفظ الهبة ، فعرفنا أنه كان بطريق الاستعارة على معنى أن اللفظ متى صار مجازاً عن غيره سقط اعتبار حقيقته وصار التكلم به كالتكلم بما هو مجاز عنه . ثم ليس للرسالة أثر فى معنى الخصوصية بوجوه الكلام ، فإن معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج فى استعمال لفظ النكاح فقد كان أفصح الناس ؛ وهذه جملة لا خلاف فيها ؛ إلا أن الشافعى رحمه الله قال نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ لأنه عقد مشروع لمقاصد لاتحصى مما يرجع إلى مصالح الدين والدنيا ، ولفظ النكاح والتزويج يدل على ذلك باعتبار أنها تبتنى على الاتحاد[2] ، فالتزويج تلفيق بين الشيئين على وجه يثبت به الاتحاد بينهما فى المقصود كزوجى الخف ومصراعى الباب ، والنكاح

---

(١) وفى العثمانية والهندية : على جواز .

(٢) وفى العثمانية : تنبىء عن الإيجاد .

بمعنى الضم الذى ينبىء عن الاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة ، وليس فى هذين اللفظين مايدل على التمليك باعتبار أصل الوضع ، ولهذا لا يثبت ملك العين بهما ، فالألفاظ الموضوعة لإيجاب ملك العين فيها قصور فيما هو المقصود بالنكاح ، إلا أن فى حق رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينعقد نكاحه بهذا اللفظ مع قصور فيه تخفيفاً عليه وتوسعة للغات عليه ، كما قال تعالى : « خالصةً لك » وفى حق غيره لايصلح هذا اللفظ لانعقاد النكاح به لما فيه من القصور ، وهو معنى مايقولون : إنه عقد خاص شرع بلفظ خاص . ونظيره الشهادة فإنها مشروعة بلفظ خاص فلا تصلح بلفظ آخر لقصور فيه حتى إذا قال الشاهد أحلف لا يكون شهادة لأن لفظ الحلف موجب بغيره ولفظ الشهادة موجب بنفسه ، قال تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو » وكذلك لفظ الهبة لاتنعقد به المعاوضة المحضة وهى البيع ابتداء وكأن ذلك لقصور فيها ، وفى صفة المعاوضة النكاح أبلغ من البيع(١) ، وعلى هذا الأصل لم يجوزوا نقل الأخبار بالمعنى من غير مراعاة اللفظ ، ولكنا نقول : النكاح موجب ملك المتعة ، وهذه الألفاظ فى محل ملك المتعة توجب ملك المتعة تبعاً لملك الرقبة فإنها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة فى محله فكان بينهما اتصالاً من حيث السببية وهو طريق صالح للاستعارة ، ولا حاجة إلى النية لأن هذا المحل الذى أضيف إليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح ، والحاجة إلى النية عند الاشتباه للتمييز(٢) ، وماذكروا من مقاصد النكاح فهى لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة كما هو المطلوب من هذا العقد ، فأما المقصود فإثبات الملك عليها ولهذا وجب البدل لها عليه ، فلو كان المقصود ماسواها من المقاصد لم يجب البدل لها عليه ؛ لأن تلك المقاصد مشتركة بينهما ، وكذلك جعل الطلاق بيد الزوج لأنه هو المالك فإليه إزالة الملك ، وإذا ثبت أن المقصود هو الملك وهذه الألفاظ موضوعة لإيجاب الملك ، ثم لما انعقد هذا العقد بلفظ غير موضوع لإيجاب ماهو المقصود وهو الملك ، فلأن

---

(١) أى ثبوت المعاوضة فى النكاح أبلغ ، لأنه يثبت البدل مع النفى والسكوت فلا يجوز استعارة اللفظ فيما فوقه — هامش العثمانية .

(٢) بأن يقول وهبت منك الجارية بألف فإن النكاح لاينعقد بدون النية ، لأن المحل ثمة يحتمل البيع والنكاح فلا ينعقد بدون النية — هامش العثمانية .

ينعقد بلفظ موضوع لإيجاب ماهو المقصود وهو الملك كان أولى ، وإنما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يوضعا لإيجاب الملك بهما فى الأصل لأنهما جعلا علماً فى إثبات هذا الملك بهما وما يكون علماً لشيء بعينه فهو بمنزلة النص فيه فيثبت الحكم به بعينه ولهذا لم ينعقد بهما الأسباب الموجبة لملك العين ، فأما الألفاظ الموضوعة لإيجاب الملك لاينتفى باسم العلم عن هذا المحل ، وقد تقرر صلاحية الاستعارة بالاتصال من حيث السببية فيثبت هذا الملك بها بطريق الاستعارة .

فإن قيل : الاتصال من حيث السببية لايختص بأحد الجانبين بل يكون من الجانبين جميعاً ثم لم يعتبر هذا الاتصال والقرب فى إثبات ملك الرقبة باللفظ الذى هو موضوع لإيجاب ملك المتعة ، فكذلك لايعتبر هذا الاتصال لإثبات ملك المتعة باللفظ الموضوع لإثبات ملك الرقبة . قلنا : الاتصال من حيث السببية نوعان : أحدهما اتصال الحكم بالعلة وذلك معتبر فى صلاحية الاستعارة من الجانبين ؛ لأن العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها ، والحكم لايثبت بدون العلة فيتحقق معنى القرب والاتصال لافتقار كل واحد منهما إلى الآخر . وبيان هذا فيما قال فى الجامع : إذا قال : إن ملكت عبداً فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الثانى[1] لايعتق ، فإن قال : عنيت الملك متفرقاً كان أو مجتمعاً يدين فى القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى ويعتق النصف الباقى فى ملكه . ولو قال : إن اشتريت عبداً فهو حر فاشترى نصفه فباعه ثم اشترى النصف الباقى يعتق هذا النصف ، فإن قال : عنيت الشراء مجتمعاً يدين فيما بينه وبين الله تعالى فلا يعتق هذا النصف ، وقيل الشراء موجب للملك والملك حكم الشراء فيصلح أن يكون ذكر الملك مستعاراً عن ذكر الشراء إذا نوى التفرق فيه ، ويصلح أن يكون ذكر الشراء مستعاراً عن ذكر الملك إذا نوى الاجتماع فيه حتى يعمل بنيته من حيث الديانة فى الموضعين ، ولكن فيما فيه تخفيف عليه لا يدين فى القضاء للتهمة ، وفيما فيه تشديد عليه يدين لانتفاء التهمة . والنوع الآخر اتصال الفرع بالأصل[2] والحكم بالسبب ، فإن بهذا الاتصال تصلح استعارة الأصل للفرع والسبب للحكم ، ولا تصلح استعارة الفرع للأصل

---

(١) وفى الهندية : الباقى .

(٢) الفرع ملك المنفعة والأصل ملك العين - هامش العثمانية .

والحكم للسبب ؛ لأن الأصل مستغن عن الفرع والفرع محتاج إلى الأصل ؛ لأنه تابع له فيصير معنى الاتصال معتبراً فيما هو محتاج إليه دون ما هو مستغنًى عنه .
وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الجملة الكاملة ، فإنه يعتبر اتصال الجملة الناقصة بالكاملة فيما يرجع إلى إكمال الناقصة لحاجتها إلى ذلك حتى يتوقف أول الكلام على آخره ولا يعتبر اتصال الناقص بالكامل فى حكم الكامل لأنه مستغنًى عنه ؛ فملك الرقبة سبب ملك المتعة بينهما اتصال من هذا الوجه فلهذا جاز استعارة السبب للحكم ولايجوز استعارة الحكم للسبب ، واللفظ الموضوع لإيجاب ملك الرقبة يجوز أن يستعار لإيجاب ملك المتعة ، والموضوع لإيجاب ملك المتعة لايصلح مستعاراً لإيجاب ملك الرقبة ؛ ولهذا الطريق قلنا إن لفظ التحرير عامل فى إيقاع الطلاق به مجازاً لأنها موضوعة لإزالة ملك الرقبة ، وزوالها سبب لزوال ملك المتعة إلا أنه لا يعمل بدون النية ؛ لأن المحل المضاف إليه غير متعين لهذا المجاز ، بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج إلى النية ليتعين فيها الاستعمال بطريق المجاز ، ولفظ الطلاق لا يحصل به العتق لأنه موضوع لإزالة ملك المتعة ، وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة ، بل هو حكم ذلك السبب فلا يصلح استعارة الحكم للسبب كما لا يصلح استعارة الفرع للأصل لكونه مستغنى عنه ، ولكن الشافعى رحمه الله جوّز هذه الاستعارة أيضاً للقرب بينهما من حيث المشابهة فى المعنى وكل واحد منهما إزالة بطريق الإبطال مبنى على الغلبة ، والسراية غير محتمل للفسخ محتمل[١] للتعليق بالشرط والإيجاب فى المجهول فللمناسبة بينهما فى هذا المعنى[٢] جوز استعارة كل واحد منهما للآخر ، ولكنا نقول : المناسبة فى المعنى صالح للاستعارة لكن لا بكل وصف بل بالوصف الذى يختص بكل واحد منهما ، ألا ترى أنه لا يسمى الجبان أسدا ولا الشجاع حماراً للمناسبة بينهما من حيث الحيوانية والوجود وما أشبه ذلك ، ويسمى الشجاع أسدا للمناسبة بينهما فى الوصف الخاص وهو الشجاعة ، وهذا لأن اعتبار هذه المناسبة بينهما للاستعارة بمنزلة اعتبار المعنى فى المنصوص لتعدية الحكم به إلى الفروع ، ثم لا يستقيم تعليل النص بكل وصف

---

(١) وفى الهندية والعثمانية : يحتمل .
(٢) وفى نسخة هذه المعانى — هامش الأصل .

بل بوصف له أثر فى ذلك الحكم ؛ لأنه لو جوز التعليل بكل وصف انعدم معنى الابتلاء أصلا ، فكذلك ههنا لو صححنا الاستعارة للمناسبة فى أى معنى كان ارتفع معنى الامتحان واستوى العالم والجاهل ؛ فعرفنا أنه إنما تعتبر المناسبة فى الوصف(١) الخاص ولا مناسبة هنا فى الوصف الذى لأجله وضع كل واحد منهما فى الأصل ، فالطلاق موضوع للإطلاق برفع المانع من الانطلاق لا بإحداث قوة الانطلاق فى الذات ، ومنه إطلاق الإبل وإطلاق الأسير والعتاق لإحداث معنى فى الذات يوجب القوة ، من قول القائل : عتق الفرخ إذا قوى حتى طار ، وفى ملك اليمين المملوك عاجز عن الانطلاق لضعف فى ذاته وهو أنه صار رقيقاً مملوكاً مقهوراً محتاجاً إلى إحداث قوة فيه يصير بها مالكاً مستولياً مستبداً بالتصرف ، والمنكوحة مالكة أمر نفسها ولكنها محبوسة عند الزوج بالملك الذى له عليها فحاجتها إلى رفع المانع وذلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الأسير وبحل العقال عن البعير ، ولا مناسبة بين رفع المانع وبين إحداث القوة ، كما لا مناسبة بين رفع القيد وبين البرء من المرض ، فعرفنا أنه لا وجه للاستعارة بطريق المناسبة بينهما فى المعنى ولكن بالاتصال من حيث السببية والحكم ، وقد بينا أن ذلك صالح من أحد الجانبين دون الجانب الآخر .

فإن قيل : عندكم الإجارة لا تنعقد بلفظ البيع نص عليه فى كتاب الصلح حيث قال : بيع السكنى باطل ، فالبيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة . ثم لم تصح الاستعارة بهذا الطريق عندكم مجازاً ، وعلى عكس هذا إذا قال لغيره أعتق عبدك عنى على ألف درهم فقال أعتقت يثبت التملك(٢) شراء بهذا الكلام والعتق(٣) ليس بسبب للشراء ثم كان عبارة عنه مجازاً ، وكذلك شراء القريب إعتاق عندكم والشراء ليس بسبب العتق ثم كان عبارة عنه . قلنا : أما استعمال لفظ البيع فى الإجارة فإنما لا يجوز عندنا لانعدام المحل لا لانعدام الصلاحية للاستعارة ، لأنه إن أضيف لفظ البيع إلى رقبة الدار والعبد فهو عامل بحقيقته فى تمليك العين ، وإن أضيف إلى

---

(١) وفى نسخة : المعنى — هامش الأصل .
(٢) وفى الثمانية : الملك .
(٣) وفى الهندية : فإن العتق .

منفعتهما فالمنفعة معدومة والمعدوم لا يكون محلا للتمليك ، واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يجعل كأنه وجد التصريح باللفظ الذى هو مجاز عنه . ولو قال : أجرتك منافع هذه الدار لا يصح أيضاً وإنما يصح إذا قال أجرتك الدار باعتبار إقامة العين المضاف إليه العقد مقام المنفعة ، ولفظ البيع متى أضيف إلى العين كان عاملاً فى حقيقته حتى لو قال الحر لغيره : بعتك نفسى شهراً بعشرة يجوز ذلك على وجه الاستعارة عن الإجارة ؛ لأن عين الحر ليس بمحل لما وضع له البيع حقيقة ، وأهل المدينة يسمون الإجارة بيعاً فتجوز ههنا الاستعارة للاتصال من حيث السببية ، وأما قوله أعتق عبدك عنى فمن يقول إن ذلك مجاز عن الشراء فقد أخطأ خطأً فاحشاً وكيف يكون ذلك مجازاً عنه وهو عامل بحقيقته واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يسقط اعتبار حقيقته ؟ وفى الموضع الذى لا يثبت حقيقة العتق بأن يكون القائل صبيا أو عبداً مأذوناً لا يثبت الشراء ، فعرفنا أن ثبوت الشراء هناك بطريق الاقتضاء للحاجة إلى تحصيل المقصود الذى صرحنا به وهو الإعتاق عنه فإن من شرطه ثبوت الملك له فى المحل والمقتضى ليس من المجاز فى شىء ، وكذلك شراء القريب عندنا ليس بإعتاق مجازاً ، وكيف يكون ذلك وهو عامل بحقيقته وهو ثبوت الملك به ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز فى محل واحد ؟ بل بطريق أن الشراء موجب ملك الرقبة وملك الرقبة متمم علة العتق فى هذا المحل ، فيصير الحكم وهو العتق مضافاً إلى السبب الموجب لما تم به العلة بطريق أنه بمنزلة علة العلة ، فأما أن يكون بطريق المجاز فلا .

ومن أحكام هذا الفصل أن اللفظ متى كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف ، فعلى قول أبى حنيفة مطلقه يتناول الحقيقة المستعملة دون المجاز ، وعلى قولهما مطلقه يتناولهما باعتبار عموم المجاز . وبيانه فيما قلنا إذا حلف لا يشرب من الفرات أولا يأكل من هذه الحنطة ، وهذا فى الحقيقة يبتنى على أصل وهو أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى إيجاب الحكم فهو المقصود لا نفس العبارة ، وباعتبار الحكم يترجح عموم المجاز على الحقيقة فإن الحكم به يثبت فى الموضعين ، وعند أبى حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم به لا فى الحكم ؛ لأنه تصرف من المتكلم فى عبارته من حيث إنه يجعل عبارته قائمة مقام عبارة ، ثم الحكم يثبت به أصلاً بطريق أنه

يجعل كالمتكلم بما كان المجاز عبارة عنه لا أنه خلف عن الحكم ، وإذا كان المجاز خلفاً فى التكلم لا يثبت المزاحمة بين الأصل والخلف فيجعل اللفظ عاملاً فى حقيقته عند الإمكان وإنما يصار إلى إعماله بطريق المجاز فى الموضع الذى يتعذر إعماله فى حقيقته .
وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا قال لعبده وهو أكبر سنا منه هذا ابنى يعتق عليه ، وعلى قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله لا يعتق ؛ لأن صريح كلامه محال والمجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى ايجاب الحكم ففى كل موضع يصلح أن يكون السبب منعقداً لإيجاب الحكم الأصلى يصلح أن يكون منعقداً لإيجاب ما هو خلف عن الأصل ، وفى كل موضع لا يوجد فى السبب صلاحية الانعقاد للحكم الأصلى لا ينعقد موجباً لما هو خلف عنه ؛ فإن قوله لامس السماء يصلح منعقداً لإيجاب ما هو الأصل وهو البر من حيث إن السماء غير ممسوسة فيصلح أن يكون منعقداً لإيجاب الخلف عنه وهو الكفارة ، واليمين الغموس لا تصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل وهو البر فلا يكون موجباً لما هو خلف عنه وهو الكفارة ، فهنا أيضاً هذا اللفظ فى معروف النسب الذى يولد مثله لمثله يصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل وهو ثبوت النسب إلا أنه امتنع إعماله [للحكم[1]] لثبوت نسبه من الغير فيكون موجباً لما هو خلف عنه وهو العتق ، وفيمن هو أكبر سنا منه لا يصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل فلا يكون موجباً لما هو خلف عنه ، ولهذا لا تصير أم الغلام أم الولد له هنا ، وفى معروف النسب تصير أم ولد له على ما نص فى كتاب الدعوى ؛ وعلى هذا جعلنا بيع الحرة نكاحاً ؛ لأن هناك المانع من الحكم الذى هو أصل فى هذا المحل شرعى وهو تأكد الحرية على وجه لا يحتمل الإبطال لا باعتبار أن السبب ليس بصالح لإثبات الحكم الأصلى به فى هذا المحل فيكون منعقداً لإثبات ماهو خلف عنه وهو ملك المتعة ، ولكن أبوحنيفة يقول المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم لافى الحكم كما قررنا ، فالشرط فيه أن يكون الكلام صالحاً وصلاحيته بكونه مبتدأ وخبراً بصيغة الإيجاب وهو موجود هنا فيكون عاملاً فى إيجاب الحكم الذى يقبله هذا المحل بطريق المجاز على معنى أنه سبب للتحرير ، فإن من ملك ولده يعتق عليه

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

ويصير معتقاً له إذا اكتسب سبب تملكه ، فاللفظ متى صار عبارة عن غيره مجازاً للاتصال من حيث السببية يسقط اعتبار حقيقته ، وباعتبار مجازه ما صادف إلا محلاً صالحاً ، ولما تبين أنه خلف فى التكلم لا فى الحكم كان عمله كعمل الاستثناء والاستثناء صحيح على أن يكون عبارة عما وراء المستثنى وإن لم يصادف أصل الكلام محلاً صالحاً له باعتبار أنه تصرف من المتكلم فى كلامه ، حتى لو قال لامرأته أنت طالق ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين لم تقع إلا واحدة ، نص عليه فى المنتقى ، ومعلوم أن المحل غير صالح لما صرح به ومع ذلك كان الاستثناء صحيحاً لأنه تصرف من المتكلم فى كلامه فهنا كذلك . ثم فيه طريقان لأبى حنيفة : أحدهما أنه بمنزلة التحرير ابتداء باعتبار أنه ذكر كلاماً هو سبب للتحرير فى ملكه وهو البنوة فيصير محرراً [به] ابتداء مجازاً ، ولهذا لا تصير الأم أم ولد له لأنه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير فى إيجاب أمية الولد [لأمه] ولأنه لا يملك إيجاب ذلك الحق لها بعبارته على الحقيقة[1] ابتداء بل بفعل هو استيلاد ؛ ولهذا قال فى كتاب الدعوى : لو ورث رجلان مملوكا ثم ادعى أحدهما أنه ابنه يصير ضامناً لشريكه قيمة نصيبه إذا كان موسراً باعتبار أن ذلك كالتحرير المبتدأ منه ، وعلى الطريق الآخر يجعل هذا إقراراً منه بالحرية مجازاً كأنه قال عتق على من حين ملكته فإن ما صرح به وهو البنوّة سبب لذلك وهنا[2] هو الأصح ، فقد قال فى كتاب الإكراه إذا أكره على أن يقول هذا ابنى لا يعتق عليه[3] ، والإكراه إنما يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء ، ووجوب الضمان فى مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضاً فإنه لو قال عتق على من حين ملكته كان ضامناً لشريكه أيضاً ؛ وعلى هذا الطريق نقول : الجارية تصير أم ولد له لأن كلامه كما جعل إقراراً بالحرية للولد جعل إقراراً بأمية الولد للأم ، فإن ما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها فى ملكه كما هو موجب حقيقة[4] الحرية للولد ، وبهذا الطريق فى معروف النسب يثبت العتق لا بالطريق

---

(١) وهو قوله أنت حر — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : وهذا هو الأصح .

(٣) لأنه يصير كأنه قال عتق على من حين ملكته — هامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية لحقيقة .

الذى قالا ، فإنه مكذب شرعاً فى الحكم الأصلى والمكذب فى كلامه شرعاً كالمكذب حقيقة فى إهدار كلامه ، ألا ترى أنه لو أكره على أن يقول لعبده هذا ابنى لا يعتق عليه لأنه مكذب شرعاً بدليل الإكراه إلا أن دليل التكذيب هناك[1] عامل فى الحقيقة والمجاز جميعاً ، وهنا دليل التكذيب وهو ثبوت نسبه من الغير عامل فى الحقيقة دون المجاز وهو الإقرار بحريته من حين ملكه ، ولهذا قلنا : لو قال لزوجته وهى معروفة النسب من غيره هذه ابنتى لا تقع الفرقة بينهما لأنه ليس بكلام موجب بطريق الإقرار فى ملكه إنما موجبه إثبات النسب وقد صار مكذباً فيه شرعا فصار أصل كلامه لغواً . وبيان هذا أن التبنية لا توجب الفرقة ولكنها تنافى النكاح أصلا ، واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يجعل قائماً مقام ذلك اللفظ فكأنه قال ما تزوجتها أو ما كان بينى وبينها نكاح قط ، وذلك لا يوجب الفرقة ، وكذلك لا يثبت به حرمتها عليه على وجه ينتفى به النكاح ، لأن فى حكم الحرمة هذا الإقرار عليها لا على نفسه والعين هى التى تتصف بالحرمة وهو مكذب شرعاً فى إقراره على غيره . ولا يدخل على هذا ما إذا قال لعبده يا ابنى لأن النداء لاستحضار المنادى بصورته لا بمعناه وإنما صار هذا اللفظ مجازاً باعتبار معناه كما بينا ، فأما إذا قال ياحر أويا عتيق فإعمال ذلك اللفظ باعتبار أنه علم لإسقاط الرق به لا باعتبار المعنى فيه فكان عاملاً على أى وجه أضافه إلى المملوك ، والله أعلم .

فصل فى بيان الصريح والكناية

الصريح هو كل لفظ مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان أو مجازاً ، يقال : فلان صرح بكذا ، أى أظهر ما فى قلبه لغيره من محبوب أو مكروه بأبلغ ما أمكنه من العبارة ، ومنه سمى القصر صرحا ، قال تعالى : « وقال فرعونُ ياهامانُ ابنِ لى صرحا » والكناية بخلاف ذلك وهو ما يكون المراد به مستوراً إلى أن يتبين بالدليل ، مأخوذ من قولهم : كنيت وكنوت ، ولهذا كان الصريح ما يكون مفهوم المعنى بنفسه ، وقد تكون الكناية مالا يكون مفهوم المعنى بنفسه ؛ فإن الحرف الواحد يجوز أن

---

(١) أى إذا كان أكبر سنا منه — هامش العثمانية .

يكون كناية نحو هاء الغائبة وكاف المخاطبة ، يقول الرجل هو يفعل كذا ، وهذا الهاء لا يميز اسماً من اسم فتكون هذه الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر ، وكذلك كل اسم هو ضمير نحو أنا وأنت ونحن فهو كناية ، وكل ما يكون متردد المعنى فى نفسه فهو كناية ، والمجاز قبل أن يصير متعارفاً بمنزلة الكناية أيضاً لما فيه من التردد ، ومنه أخذت الكنية فإنها غير الاسم . والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علما له ، ثم يكنى بالنسبة إلى ولده فيكون ذلك تعريفاً له بالولد الذى هو معروف بالنسب إليه ، وهذا ليس من المجاز فى شىء ولكن لما كان معرفة المراد منه بغيره سمى كنية ، وعلى هذا الاستعارات والتعريضات فى الكلام بمنزلة الكناية فإن العرب تكنى الحبشى بأبى البيضاء ، والضرير بأبى العيناء ، وليس بينهما اتصال بل بينهما مضادة ، وقد ذكرنا أن المجاز حده الاتصال بينه وبين ما جعل مجازاً عنه . عرفنا أن الكناية غير المجاز ولكنهم يكنون بالشىء عن الشىء على وجه السخرية أو على وجه التفاؤل[١] فيكنون عما يذم بما يمدح[٢] به على سبيل التفاؤل[١] كما يذكرون صيغة الأمر على وجه الزجر والتهديد ، ويقولون تربت يداك على وجه[٣] التعطف ، فبهذا[٤] يتبين أن حد الكناية غير حد المجاز . ثم حكم الصريح ثبوت موجبه بنفسه من غير حاجة إلى عزيمة ، وذلك نحو لفظ الطلاق والعتاق فإنه صريح فعلى أى وجه أضيف إلى المحل من نداء أو وصف أو خبر كان موجباً للحكم ، حتى إذا قال ياحر أو ياطالق أو أنت حر أو أنت طالق أو قد حررتك أو قد طلقتك يكون إيقاعاً نوى أو لم ينو لأن عينه قائم مقام معناه فى إيجاب الحكم لكونه صريحاً فيه .

وحكم الكناية أن الحكم بها لا يثبت إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ؛ لأن فى المراد بها معنى التردد فلا تكون موجبة للحكم ما لم يزل ذلك التردد بدليل يقترن بها ، وعلى هذا سمى الفقهاء لفظ التحريم والبينونة من كنايات الطلاق وهو مجاز عن التسمية[٥] باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذا اللفظ حتى لا يكون عاملاً

---

(١) وفى العثمانية والهندية : الفأل .

(٢) وفى العثمانية : بما يحمد .

(٣) وفى العثمانية والهندية : معنى التعطف

(٤) وفى العثمانية والهندية : ولهذا .

(٥) أى مجاز من حيث التسمية حقيقة من حيث المعنى — هامش العثمانية .

إلا بالنية ، فسمى كناية من هذا الوجه مجازا ، فأما إذا انعدم التردد بنية الطلاق فاللفظ عامل فى حقيقة موجبه حتى يحصل به الحرمة والبينونة ، ومعلوم أن ما يكون كناية عن غيره فإن عمله كعمل ما جعل كناية عنه ، ولفظ الطلاق لا يوجب الحرمة والبينونة بنفسه ، فعرفنا أنه عامل بحقيقته وإنما سمى كناية مجازاً إلا قوله اعتدى فإنه كناية لاحتماله وجوهاً متغايرة وعند إرادة الطلاق لا يكون اللفظ عاملاً فى حقيقته ؛ فإن حقيقته من باب العد والحساب وذلك محتمل عدد الأقراء وغير ذلك ، فإذا نوى الطلاق وكان بعد الدخول وقع الطلاق بمقتضاه من حيث إن الاحتساب بعدد الأقراء من العدة لا يكون إلا بعد الطلاق فكأنه صرح بالطلاق ؛ ولهذا كان الواقع رجعيا ولا يقع به أكثر من واحدة وإن نوى ، وإن كان قبل الدخول يقع الطلاق به عند النية على أنه لفظ مستعار للطلاق شرعاً ؛ فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال لسودة « اعتدى » ثم راجعها ، وقال لحفصة « اعتدى » ثم راجعها ، وكذلك قوله استبرئى رحمك[٢] ، وكذلك قوله أنت واحدة فإن فى قوله واحدة احتمال كونه نعتاً لها أو للتطليقة فلا يتعين بدون النية وعند النية يقع الطلاق به بطريق الإضمار ، أى أنت طالق تطليقة واحدة ؛ ولهذا كان الواقع به رجعيا .

ثم الأصل فى الكلام الصريح لأنه موضوع للإفهام ، والصريح هو التام فى هذا المراد فإن الكناية فيها قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المراد ، ولهذا قلنا : إن ما يندرئ بالشبهات لا يثبت بالكناية ، حتى إن المقر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة مالم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يصير مستوجباً للعقوبة[١] وإن ذكر لفظاً هو كناية ، ولهذا لا تقام هذه العقوبات على الأخرس عند إقراره به بإشارته لأنه لم يوجد التصريح بلفظه ، وعند إقامة البينة عليه لأنه ربما يكون عنده شبهة لا يتمكن من إظهارها فى إشارته ، وعلى هذا لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال له رجل آخر صدقت فإن الثانى لا يستوجب الحد ؛ لأن ما يلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوهاً مختلفة ، وكذلك لو قال لغيره أما أنا فلست بزان لا يلزمه حد القذف لأنه تعريض وليس بتصريح بنسبته إلى الزنا فيكون قاصراً فى نفسه .

---

(٢) لأن الاستبراء لا يكون إلا بعدد الأقراء وعند النية يقع الطلاق بمقتضاه . هامش العثمانية

(١) وفى الهندية : لا يستوجب العقوبة .

فإن قيل : أليس أنه لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال آخر هو كما قلت فإن الثانى يستوجب الحد وهذا تعريض محتمل أيضاً ؟ قلنا : نعم ولكن كاف التشبيه توجب العموم عندنا فى المحل الذى يحتمله ، ولهذا قلنا فى قول علىّ رضى الله عنه : إنما أعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا : إنه يجرى على العموم فيما يندرئ بالشبهات وما يثبت مع الشبهات ، فهذا الكاف أيضاً موجبه العموم ؛ لأنه حصل فى محل يحتمله ؛ فيكون نسبته [1] إلى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الأول على ما هو موجب العام عندنا .

فصل فى بيان جملة ما تترك به الحقيقة

وهى خمسة أنواع : أحدها دلالة الاستعمال عرفاً ، والثانى دلالة اللفظ ، والثالث سياق النظم ، والرابع دلالة من وصف المتكلم ، والخامس من محل الكلام .

فأما الأول فنقول : تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفاً ؛ لأن الكلام موضوع للإفهام والمطلوب به ما تسبق إليه الأوهام ، فإذا تعارف الناس استعماله لشىء عينا كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سوى ذلك — لانعدام العرف — كالمهجور لا يتناوله إلا بقرينة ؛ ألا ترى أن اسم الدراهم عند الإطلاق يتناول نقد البلد لوجود العرف الظاهر فى التعامل به ولا يتناول غيره إلا بقرينة لترك التعامل به ظاهراً فى ذلك الموضع وإن لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة . وبيان هذا فى اسم الصلاة فإنها للدعاء حقيقة ؛ قال القائل :

وصلّى على دنها وارتسم [2]

وهى مجاز للعبادة المشروعة بأركانها ، سميت به لأنها شرعت للذكر ، قال تعالى : « وأقم الصلاة لذكرى » وفى الدعاء ذكر وإن كان يشوبه سؤال ، ثم عند الإطلاق ينصرف إلى العبادة المعلومة بأركانها سواء كان فيها دعاء أو لم يكن كصلاة الأخرس [3] وإنما تركت الحقيقة للاستعمال عرفاً . وكذلك الحج فإن اللفظ للقصد

---

(١) وفى الهندية : نسبته له إلى الزنا .

(٢) كذا فى الهندية والمصرية ، وفى العثمانية : دنهام وارتسم ، وكان فى الأصل : ربها وارسم .

(٣) لفظ (كصلاة الأخرس) ساقط من العثمانية والهندية .

حقيقة ثم سميت العبادة بها لما فيها من العزيمة والقصد للزيارة فعند الإطلاق الاسم يتناول العبادة للاستعمال عرفاً ، والعمرة والصوم[١] والزكاة وغيرها على هذا فإن نظائر هذا أكثر من أن تحصى ، ولهذا قلنا من نذر صلاة أو حجا أو مشياً إلى بيت الله يلزمه العبادة وإن لم ينو ذلك ، فالمشى إلى بيت الله تعالى غير الحج حقيقة ولكن للاستعمال عرفاً ينصرف مطلق اللفظ إليه . وكذلك لو قال لله على أن أضرب بثوبى حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال عرفاً ، فاللفظ حقيقة فى غير ذلك . ومن حلف أن لا يشترى رأساً ينصرف يمينه إلى ما يتعارف بيعه فى الأسواق من الرءوس على حسب ما اختلفوا فيه وكان ذلك للاستعمال عرفاً ، فأما من حيث الحقيقة الاسم يتناول كل رأس . ومن حلف أن لا يأكل بيضاً يتناول يمينه بيض الدجاج والأوز خاصة لاستعمال ذلك عند الأكل عرفاً ، ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما أشبه ذلك ، وقد بينا أن العام إذا خص منه شىء يصير شبيه المجاز .

وبيان النوع الثانى وهو دلالة اللفظ فيما إذا حلف أن لا يأكل لحماً فأكل لحم السمك أو الجراد لم يحنث فى يمينه ؛ لأنه أطلق اللحم فى لفظه ولحم السمك [أو الجراد[٢]] لا يذكر إلا بقرينة فكان قاصراً فيما يتناوله اسم مطلق اللحم ، بمنزلة الصلاة على الجنازة فإنه قاصر فيما يتناوله مطلق اسم الصلاة من حيث إنه لا يذكر إلا بالقرينة ، فلا يتناوله الاسم بدون القرينة .

فإن قيل : أليس أنه لو أكل لحم خنزير أو لحم إنسان فإنه يحنث فى يمينه[٣] وهذا لا يذكر إلا بقرينة ؟ قلنا : نعم ولكن ذكر القرينة هنا ليس لقصور معنى اللحمية فيهما ، فإن اللحم اسم معنوى موضوع لما يتولد من الدم ولا قصور فى ذلك فى لحم الخنزير والآدمى ، فأما لحم السمك والجراد فإنه قاصر فى ذلك المعنى ؛ لأنه لا دم للسمك ولا للجراد ، فكذلك معنى الغذاء المطلوب باللحم[٤] لا يتم بالسمك والجراد . فعرفنا أن القرينة فيها للقصور ، ومعنى الغذاء المطلوب باللحم يتم فى لحم

---

(١) لفظ (الصوم) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) ونص فى أيمان شرح المحيط أنه لا يحنث فى يمينه ، هامش الأصل . قلت : ولعله شرح المختصر فصحف وصار المحيط .

(٤) وفى الهندية : من اللحم .

الخنزير والآدمى ، فعرفنا أن القرينة لبيان الحرمة لا لقصور فى معنى اللحمية ، وليس للحرمة تأثير فى المنع من إتمام شرط الحنث ، وعلى هذا قلنا فى قوله كل مملوك لى حر لايدخل المكاتب بدون النية لأنه تلفظ بالمملوك والمكاتب متردد بين كونه مالكاً وبين كونه مملوكاً فإنه مالك يداً وتصرفاً مملوك رقا ، وكذلك صرح بالإضافة إليه والمكاتب مضاف إليه من وجه دون وجه ، فللدلالة فى لفظه لايتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة فى قوله « أو تحرير رقبة » لأنه يتناول الذات المرقوق ، والرق لا ينتقض بعقد الكتابة بدليل احتمالها الفسخ واشتراط الملك بقدر مايصح به التحرير وذلك موجود فى المكاتب فيتأدى به الكفارة . وكذلك قوله كل امرأة له طالق لايتناول المختلعة بغير نية[1] وإن كانت فى العدة من غير النية لبقاء ملك اليد وزوال أصل ملك النكاح ، وعلى عكس ماذكرنا من معنى القصور معنى الزيادة أيضاً ، فإن أبا حنيفة رحمه الله قال : من حلف لا يأكل فاكهة فأكل عنباً أو رطباً أو رماناً لم يحنث ، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث لأن اسم الفاكهة يتناولها عند الإطلاق من غير قرينة فتكون كاملة فى المعنى المطلوب بهذا الاسم ، وأبو حنيفة رحمه الله يقول هى زيادة[2] على ما هو المطلوب بالاسم لأن اشتقاق اللفظ من التفكه وهو التنعم ، قال تعالى : « انقلبوا فاكهين » : أى منعمين والتنعم زائد على ما به القوام ، والرطب والعنب قوت يقع به القوام ، والرمان فى معنى الدواء وقد يقع به القوام أيضاً وهو قوت فى جملة التوابل وما يقع به القوام فهو زائد على التنعم ، ولهذا عطف الله تعالى الفاكهة عليها وقال « وعنباً » إلى قوله « وفاكهة وأبّا » فللزيادة لا يتناولها مطلق الاسم كما أن للنقصان لا يتناول مطلق الاسم للسمك والجراد . وكذلك لوحلف لايأكل إداماً ، عند أبى حنيفة رحمه الله الإدام ما يصطبغ به لأنه تبع فلا يتناول ما يتأتى أكله مقصوداً من الجبن والبيض واللحم ، وعلى قول محمد رحمه الله يتناول ذلك لكمال معنى المؤادمة وهى الموافقة فيها كما فى المسألة الأولى ، وعن أبى يوسف رحمه الله روايتان فى هذه المسألة .

وبيان النوع الثالث ، وهو سياق النظم فى قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن

---

(١) لفظ (بغير نية) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : هى زائدة

ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا » فإن بسياق النظم يتبين أن المراد هو الزجر والتوبيخ دون الأمر والتخيير ، وكذلك[١] قوله تعالى : « اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير » فإن بسياق النظم يتبين أنه ليس المراد ما هو موجب صيغة الأمر بهذه الصفة . وعلى هذا لو أقر وقال : لفلان عليّ ألف درهم إن شاء الله لم يلزمه شيء ، ولو قال : لفلان عليّ ألف درهم ليس له عليّ شيء إن شاء الله تلزمه الألف ؛ لأن قوله ليس رجوع وصيغة قوله إن شاء الله صيغة التعليق ، والإرسال والتعليق كل واحد منهما متعارف بين أهل اللسان فكان ذلك من باب البيان لا من باب الرجوع ووجوب المال عليه من حكم إرسال الكلام فمع صيغة التعليق لا يلزمه حكم الإرسال باعتبار سياق النظم . وقال فى السير الكبير : لو قال مسلم لحربى محصور انزل فنزل كان آمناً ، ولو قال انزل إن كنت رجلا فنزل كان فيئاً ، ولو قال له الحربى المأسور فى يده الأمان الأمان وقال المسلم فى جوابه الأمان الأمان كان آمنا حتى لو أراد قتله بعد هذا فعلى أمراء الجيش[٢] أن يمنعوه من ذلك ولا يصدقونه فى قوله أردت رد كلامه ، ولو قال الأمان الأمان ستعلم ما تلقى أو قال الأمان الأمان تطلب أو قال لا تعجل حتى ترى لم يكن ذلك أماناً بدلالة سياق النظم . وكذلك لو قال لغيره اصنع فى مالى ما شئت إن كنت رجلاً أو قال طلق زوجتى إن كنت رجلاً لم يكن توكيلا . ولو قال لغيره : لى عليك ألف درهم فقال الآخر لك على ألف درهم ما أبعدك من ذلك لم يكن إقراراً . فعرفنا أن بدليل سياق النظم تترك الحقيقة .

وبيان النوع الرابع : فى قوله تعالى : « واستفزز مَن استطعت منهم بصوتك » فإن كل واحد يعلم بأنه ليس بأمر لأنه لا يجوز أن يظن ظان بأن الله تعالى يأمر بالكفر بحال ، فتبين بأن المراد الإقدار والإمكان لعلمنا أن ما يأتى به اللعين يكون بإقدار الله تعالى عليه إياه ، وكذلك[٣] قول القائل اللهم اغفر لى يعلم أنه سؤال لا أمر لوصف المتكلم وهو أن العبد المحتاج إلى نعمة مولاه لا يطلب منه النعمة إلزاماً وإنما يسأله ذلك سؤالا ، وعلى هذا قلنا إذا قال لغيره تعال

---

(١) كذا بالعثمانية والهندية ، وفى الأصل : فكذلك .
(٢) وفى العثمانية والهندية : فعلى الأمير والجيش .
(٣) كذا بالعثمانية ، وفى الأصل : فكذلك .

تفسد عندى(١) فقال والله لا أتغدى ثم رجع إلى بيته فتغدى لا يحنث(٢) لأن المتكلم دعاه إلى الغداء الذى بين يديه وقد أخرج كلامه مخرج الجواب ، فإذا تقيد الخطاب بالمعلوم من إرادة المتكلم يتقيد الجواب أيضاً به . وكذلك لو قامت امرأة لتخرج فقال لها إن خرجت فأنت طالق فرجعت ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق ، وعلى هذا لو قالت له زوجته إنك تغتسل فى هذه الدار الليلة من الجنابة فقال إن اغتسلت فعبدى حر ثم اغتسل فيها فى [غير](٣) تلك الليلة أو فى تلك الليلة من غير الجنابة لم يحنث .

وبيان النوع الخامس : فى قوله تعالى : « وما يستوى الأعمى والبصير » فإن بدلالة محل الكلام يعلم أنه ليس المراد نفى المساواة بينهما على العموم بل فيما يرجع إلى البصر فقط ، وقد قلنا إن لفظ العموم فى غير المحل القابل للعموم يكون بمعنى المجمل فلا يثبت به إلا ما يتيقن أنه مراد به ويكون ذلك شبه المجاز لدلالة محل الكلام ، وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله فى قوله عليه السلام : « الأعمال بالنيات » وفى قوله عليه السلام : « رُفِعَ عن أمَّتى الخطأُ والنسيانُ وما استُكرهوا عليه » إنه لا يقتضى العموم وارتفاع الحكم ؛ لأن بمحل الكلام يتبين أنه ليس المراد أصل العمل فإن ذلك يتحقق بغير النية ومع الخطأ والنسيان والإكراه ، فإما أن يكون المراد الحكم أو الإثم ، ولا يجوز أن يقال كل واحد منهما مراد لأنهما يبتنيان على معنيين متغايرين فإن الثواب على العمل الذى هو عبادة والإثم بالعمل الذى هو محرم يبتنى على العزيمة والقصد ، والجواز والفساد الذى هو حكم يبتنى على الأداء بالأركان والشرائط ، ألا ترى أن من توضأ بالماء النجس وهو لا يعلم به فصلى لم تجز صلاته مطلقاً حتى لو علم لزمه الإعادة ومع ذلك إذا لم يعلم ولم يكن منه التقصير كان مطيعاً باعتبار قصده وعزيمته فيكون هذا بمنزلة المشترك الذى لا عموم له لتغاير المعنى فيما يحتمله فلا يجوز الاحتجاج به فى حكم الجواز والفساد إلا بدليل يقترن به فيصير(٤) كالمؤول حينئذ ، فأما ما يعترض من الدليل

---

(١) وفى العثمانية : معى .

(٢) وفى العثمانية والهندية : لم يحنث .

(٣) زيادة من الهندية .

(٤) وفى العثمانية : فيصير به .

الموجب للنسخ أو التخصيص فليس من هذا الباب فى شىء ، وإنما هذا الباب لمعرفة الوجوه فيما يقترن بالكلام فيصير حقيقة ودليل النسخ والتخصيص كلام معارض إلا أن النسخ معارض صورة وحقيقة والتخصيص معارض صورة ، وبيان معنى حتى لا يكون إلا بالمقارن ولكن ذلك المقارن إنما يتبين عما هو نسخ[1] مبتدأ صيغة ، فعرفنا أنه ليس من هذا الباب فى شىء . قال رضى الله عنه : والعراقيون من مشايخنا رحمهم الله يزعمون أنه لا عموم للنصوص الموجبة لتحريم الأعيان نحو قوله تعالى : « حُرِّمت عليكم الميتة » وقوله تعالى : « حُرِّمت عليكم أمهاتُكم » وقوله عليه السلام : « حُرِّمت الخمرُ لعينها » وقالوا امتنع ثبوت حكم العموم فى هذه الصورة[2] معنى لدلالة محل الكلام وهو أن الحل والحرمة لا تكون وصفاً للمحل وإنما تكون وصفاً لأفعالنا فى المحل حقيقة فإنما يصير المحل موصوفاً به مجازاً وهذا غلط فاحش ، فإن الحرمة بهذه النصوص ثابتة للأعيان الموصوفة بها حقيقة ؛ لأن اضافة الحرمة إلى العين تنصيص على لزومه وتحققه فيه ، فلو جعلنا الحرمة صفة للفعل لم تكن العين حراماً ، ألا ترى أن شرب عصير الغير وأكل مال الغير فعل حرام ولم يكن ذلك دليلاً على حرمة العين ولزوم هذا الوصف للعين ، ولكن عمل هذه النصوص فى إخراج هذه المحال من أن تكون قابلة للفعل الحلال وإثبات صفة الحرمة لازمة لأعيانها فيكون ذلك بمنزلة النسخ الذى هو رفع حكم وإثبات حكم آخر مكانه ، فبهذا الطريق تقوم العين مقام الفعل فى إثبات صفة الحرمة والحل له حقيقة ، وهذا إذا تأملت فى غاية التحقيق[3] ؛ فمع إمكان العمل بهذه الصيغة جعل هذه الحرمات مجازاً باعتبار أنها صفة للفعل لا للمحل يكون خطأً فاحشاً .

---

(١) وفى العثمانية : نص .

(٢) وفى العثمانية والهندية : النصوص

(٣) وفى العثمانية : فى غاية من التحقيق .

فصل فى إبانة طريق المراد بمطلق الكلام

قد بينا أن الكلام ضربان : حقيقة ومجاز ، وأنه لايحمل على المجاز إلا عند تعذر حمله على الحقيقة ، فتمس الحاجة إلى معرفة الحقيقة والمجاز ، والطريق فى ذلك هو النظر فى السبب الداعى إلى تعريف ذلك الاسم فى الأسماء الموضوعة للمعنى ، وإلى تعريف المعنى فى المعنويات ، فما كان أقرب فى ذلك فهو أحق ، وما كان أكثر إفادة فهو أولى بأن يجعل حقيقة ، وذلك يكون بطريقين : التأمل فى محل الكلام ، والتأمل فى صيغة الكلام .

أما بيان التأمل فى المحل فى اختلاف العلماء فى موجب العام فعند بعضهم موجبه عند الإطلاق أخص الخصوص ، وعندنا موجبه العموم ، وما قلناه أحق لأنه إذا حمل على أخص الخصوص يبقى بعض ماتناوله مطلق الكلام غير مراد به ، والمراد بالكلام تعريف ماوضع الاسم له ، فإذا كان صيغة العام موضوعاً لمعنى العموم كان حمله عليه عند الإطلاق أحق ، ولأن الخاص اسم آخر وهو ما وضع له صيغة الخاص فلو جعلنا صيغة العام متناولا للخاص أيضاً فقط كان ذلك تكراراً محضاً ، وإذا كان المقصود بوضع الأسماء فى الأصل إعلام المراد فحمل لفظين على شىء واحد يكون تكراراً وإخراجاً لأحد اللفظين من أن يكون مفيداً .

فإن قيل : فائدته التأكيد وتوسيع الكلام[1] ، قلنا : نعم ولكن هذا فى الفائدة دون الفائدة المطلوبة بأصل الوضع ، والإطلاق يوجب الكمال فإذا حمل كل واحد من اللفظين على فائدة جديدة باعتبار أصل الوضع كان ذلك أولى من أن يحمل على التكرار لتوسعة الكلام ، فهذان الدليلان من محل الكلام قبل التأمل فى صيغة اللفظ ولهذا حملنا قوله تعالى : « أو لامستم النساء » على المجامعة دون المس باليد لأنه إذا حمل على المس باليد كان تكراراً لنوع حدث واحد ، وإذا حمل على المجامعة كان بياناً لنوعى الحدث وأمراً بالتيمم لهما فيكون أكثر فائدة[2] مع أنه معطوف على

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فيه فائدة التأكيد وتوسعة الكلام .

(٢) وفى العثمانية : إفادة .

ما سبق والسابق ذكر نوعى الحدث ؛ فإن قوله : « إذا قمتم إلى الصلاة » : أى وأنتم محدثون ، ثم قال تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطّهروا » ثم قال تعالى « وإن كنتم مرضَى » إلى قوله « فلم تجدوا ماءً فتيمموا » فبدلالة محل الكلام يتبين أن المراد الجماع دون المس باليد .

وبيان الدلالة من صيغة الكلام فى قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللّغْو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقّدتم الأيمان » قال علماؤنا رحمهم الله : اللغو ما يكون خالياً عن فائدة اليمين شرعاً ووضعاً ؛ فإن فائدة اليمين إظهار الصدق من الخبر فإذا أضيف إلى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خالياً عن فائدة اليمين فكان لغواً . وقال الشافعى رحمه الله : اللغو مايجرى على اللسان من غير قصد ، ولا خلاف فى جواز إطلاق اللفظ على كل واحد منهما . ولكن ماقلناه أحق لأن مايجرى على لسانه من غير قصد له اسم آخر موضوع وهو الخطأ الذى هو ضد العمد أو السهو الذى هو ضد التحفظ ، فأما ما يكون خالياً عن الفائدة لمعنىً فى نفسه لابحال المتكلم فليس له اسم موضوع سوى أنه لغو فحمله عليه أولى ، ألا ترى إلى قوله : « وإذا سمعوا اللّغْوَ أعرضوا عنه » يعنى الكلام الفاحش الذى هو خال عن فائدة الكلام بطريق الحكمة دون مايجرى من غير قصد فإن ذلك لاعتب فيه ، وقال تعالى : « لايسمعون فيها لغواً إلا سلاماً » وقال تعالى : « والغَوْا فيه لعلكم تغلبون » ومعلوم أن مراد المشركين التعنّت أى إن لم تقدروا على المغالبة بالحجة فاشتغلوا بما هو خال عن الفائدة من الكلام ليحصل مقصودكم بطريق المغالبة دون المحاجة ولم يكن مقصودهم التكلم بغير قصد ، وقال تعالى : « وإذا مروا باللّغْو مروا كراما » : أى صبروا[1] عن الجواب وذلك فى الكلام الخالى عن الفائدة دون ما يجرى من غير قصد ؛ ولأن فساد مايجرى من غير قصد باعتبار معنى فى المحل وهو القلب الذى هو السبب الباعث على التكلم ، وفساد مالا فائدة فيه باعتبار معنى فى نفس الكلام فكان هو أقرب إلى الحقيقة فيحمل اللفظ عليه عندالإطلاق . وكذا[2] اختلفوا فى العقد فقال الخصم : العقد عبارة

---

(١) وفى العثمانية : صبراً ، وفى الهندية بمعنى له صبراً له عن .

(٢) وفى العثمانية : وكذلك

عن القصد فإن العزيمة سميت عقيدة . وقلنا : العقد اسم لربط كلام بكلام نحو ربط لفظ اليمين بالخبر الذى فيه رجاء الصدق لإيجاب حكم [بكلام[١]] وهو الصدق منه ، وكذلك ربط البيع بالشراء لإيجاب حكمه وهو الملك فكان ماقلناه أقرب إلى الحقيقة ؛ لأن الكلمة باعتبار الوضع من عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ، منه تقول العرب : يا عاقدا ذكر حلا ، وقال القائل :

* ولقلب المحب حل وعقد *

ثم يستعار [لربط الإيجاب بالقبول على وجه ينعقد أحدهما بالآخر حكما فيسمى عقداً ثم يستعار[٢]] لما يكون سبباً لهذا الربط وهو عزيمة القلب فكان ذلك دون العقد الذى هو ضد الحل فيما وضع الاسم له فحمله عليه يكون أحق . ومن ذلك ماقلنا فى قوله تعالى : « ثلاثة قروء » إنها الحيض دون الأطهار ؛ لأن اللفظ إما أن يكون مأخوذا من القرء الذى هو الاجتماع ، قال تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » وقال القائل :

* هجان اللون لم يقرأ جنينا[٣] *

وهذا المعنى فى الحيض أحق ؛ لأن معنى الاجتماع فى قطرات الدم على وجه لا بد منه ليكون حيضاً فإنه مالم تمتد رؤية الدم لا يكون حيضاً وإن كان الدم يجتمع فى حالة الطهر فى رحمها فالاسم حقيقة للدم المجتمع ، ثم زمانه يسمى به مجازاً وإن كان مأخوذاً من الوقت المعلوم كما قال القائل :

* إذا هبت لقارئها الرياح *

وقال آخر : له قرء كقرء الحائض فذلك بزمان الحيض أليق ؛ لأنه هو الوقت المعلوم الذى يحتاج إلى إعلامه لمعرفة ما تعلق به من الأحكام ، وإن كان مأخوذاً من معنى الانتقال كما يقال : قرأ النجم إذا انتقل ، فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر ؛ إذ الطهر أصل ، فباعتبار صيغة اللفظ يتبين أن حمله على الحيض أحق ،

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) زيادة من العثمانية والهندية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لم تقرا جنيناً .

وكذلك لفظ النكاح فإنما نحمله على الوطء والخصمُ على العقد ، وما قلناه أحق لأن الاسم فى أصل الوضع لمعنى الضم والالتزام يقول القائل أنكح الصبر أى التزمه وضمه إليك ، ومعنى الضم فى الوطء يتحقق بما يحصل من معنى الاتحاد بين الواطئين عند ذلك الفعل ولهذا يسمى جماعا ، ثم العقد يسمى نكاحاً باعتبار أنه سبب يتوصل به إلى ذلك الضم ، فبالتأمل فى صيغة اللفظ يتبين أن الوطء أحق به إلا فى الموضع الذى يتعذر حمله عليه فحينئذ يحمل على ما هو مجاز عنه وهو العقد ، وهذا هو الحكم فى كل لفظ محتمل للحقيقة والمجاز أنه إذا تعذر حمله على الحقيقة يحمل على المجاز لتصحيح الكلام ، وهذا التعذر إما لعدم الإمكان أو لكونه مهجوراً عرفاً أو لكونه مهجوراً شرعاً ؛ فالذى هو متعذر نحو ما إذا حلف أن لا يأكل من هذه النخلة أو من هذه الكرمة فإن يمينه تنصرف إلى الثمرة لأن ما هو الحقيقة فى كلامه متعذر ، وأما المهجور عرفاً فنحو ما إذا حلف أن لا يشرب من هذه البئر فإنه ينصرف يمينه إلى الشرب من ماء البئر لأن الحقيقة وهو الكرع فى البئر مهجورة ، واختلف مشايخنا أنه إذا كرع هل يحنث أم لا ؟ فمنهم من يقول يحنث أيضاً لأن الحقيقة لا تتعطل وإن حمل اللفظ على المجاز ، وسواء أخذ الماء فى كوز وشربه أو كرع فى البئر فقد شرب ماء البئر فيحنث ، ومنهم من يقول لا يحنث ؛ لأنه لما صار المجاز مراداً سقط اعتبار الحقيقة على ما قال فى الجامع : لو قال لأجنبية إن نكحتك فعبدى حر ينصرف يمينه إلى العقد دون الوطء . ولو قال لزوجته : إن نكحتك ينصرف إلى الوطء دون العقد حتى لو أبانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها . ولو قال للمطلقة الرجعية : إن راجعتك ينصرف إلى الرجعة دون ابتداء العقد ، ولو قال للمبانة : إن راجعتك ينصرف إلى ابتداء العقد ولكن الأول أوجه لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فى كونه مراداً باللفظ بل باعتبار عموم المجاز وهو شرب ماء البئر بأى طريق شربه ، وعلى هذا قلنا مطلق التوكيل بالخصومة ينصرف إلى الجواب وإن كان ذلك مجازاً لأن الحقيقة مهجورة شرعاً ، فإن المدعى إذا كان محقا فالمدعى عليه لا يملك الإنكار شرعاً ولا يجوز له التوكيل بذلك فيحمل اللفظ على المجاز عند الإطلاق ، ثم يصح منه الإنكار والإقرار باعتبار معنى عموم المجاز وهو أنه جواب للخصم . ومن حلف أن لا يكلم هذا الصبى فكلمه بعد ما صار شيخاً يحنث باعتبار أن الحقيقة مهجورة

شرعاً فإن الصبي سبب للترحم شرعاً لا للهجران فيتعين المجاز لهـذا . وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى ، والله أعلم .

باب بيان معانى الحروف المستعملة فى الفقه

قال رضى الله عنه : اعلم بأن[١] الـكلام عند العرب اسم وفعل وحرف ، وكما يتحقق معنى الحقيقة والمجاز فى الأسماء والأفعال فـكذلك يتحقق فى الحروف ، فمنه ما يكون مستعملاً فى حقيقته ، ومنه ما يكون مجازاً عن غيره ، وكثير من مسائل الفقه تترتب على ذلك فلا بد من بيان هذه الحروف وذكر الطريق فى تخريج المسائل عليها . فأولى ما يبدأ به من ذلك حروف العطف .

الأصل فيه الواو[٢] فلا خلاف أنه للعطف [ولـكن عندنا هو للعطف[٣]] مطلقاً فيكون موجبه الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الخبر من غير أن يقتضى مقارنة أو ترتيباً ، وهو قول أكثر أهل اللغة . وقال بعض أصحاب الشافعى رحمه الله : إنه موجب للترتيب ، وقد ذكر ذلك الشافعى فى أحكام القرآن ، وكذلك جعل الترتيب ركناً فى الوضوء لأن فى الآية عطف اليد على الوجه بحرف الواو فيجب الترتيب بهذا النص ؛ ألا ترى أن الصحابة رضى الله عنهم لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعى بأيهما نبدأ قال : « ابدءوا بما بدأ الله تعالى » يريد به قوله تعالى : « إن الصفا والمروة » ففى هذا تنصيص على أن موجب الواو الترتيب ، وما وجب ترتيب السجود على الركوع إلا بقوله تعالى « اركعوا واسجدوا » ولـكنا نقول : هذا من باب اللسان ، فطريق معرفته التأمل فى كلام العرب وفى الأصول الموضوعة عند أهل اللغة ، بمنزلة مالو وقعت الحاجة إلى معرفة حكم الشرع يكون طريقه التأمل فى النصوص من الـكتاب والسنة والرجوع إلى أصول الشرع ، وعند التأمل فى كلام العرب وأصول اللغة يتبين أن الواو لا توجب الترتيب ؛ فإن القائل يقول : جاءنى زيد وعمرو يفهم من هذا الإخبار مجيئهما من غير

---

(١) وفى العثمانية والهندية : أن .

(٢) وفى العثمانية والهندية : والأصل فيه حرف الواو .

(٣) زيادة من العثمانية .

مقارنة ولا ترتيب حتى يكون صادقاً فى خبره ، سواء جاءه عمرو أولاً ثم زيد أو زيد ثم عمرو أو جاءا معاً . وكذلك وضعوا الواو للجمع مع النون يقولون : جاءنى الزيدون أى زيد وزيد وزيد ، والقائل يقول : لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيفهم منه المنع من الجمع بينهما دون الترتيب على ما قال القائل :

لا تنه عن خُلُق وتأتى مثله ... عار عليك إذا فعلت عظيم

ولو وضع مكان الواو هنا الفاء لم يكن الكلام مستقيما ؛ فالفاء توجب ترتيباً من حيث إنه للتعقيب مع الوصل ، فلو كان موجب الواو الترتيب[1] لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه ، وكذلك يتبدل الحكم أيضاً إذا ذكر الواو مكان الفاء ؛ فإن من يقول لامرأته : إن دخلت الدار وأنت طالق تطلق فى الحال ، فلو كان موجب الواو الترتيب لكان هو بمنزلة الفاء فينبغى أن يتأخر الطلاق إلى وجود الشرط . وأما من حيث الوضع لغة فلأنهم وضعوا كل حرف ليكون دليلاً على معنى مخصوص كما فعلوا فى الأسماء والأفعال ، فالاشتراك لا يكون إلا لغفلة من الواضع أو لعذر ، وتكرار اللفظ لمعنى واحد يوجب إخلاءه عن الفائدة كما قررنا فلا يليق ذلك بالحكمة . ثم إنهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب ، وثم للتعقيب مع التراخى ، ومع للقِران . فلو قلنا بأن الواو توجب القِران أو الترتيب كان تكراراً باعتبار أصل الوضع ، ولو قلنا إنه يوجب العطف مطلقاً لكان لفائدة جديدة باعتبار أصل الوضع ، ثم يتنوع هذا العطف أنواعاً لكل نوع منه حرف خاص . ونظيره من الأسماء الإنسان فإنه للآدمى مطلقاً ثم يتنوع أنواعاً لكل نوع منه اسم خاص بأصل الوضع والتمر كذلك . وهو نظير ما قلنا فى اسم الرقبة إنه للذات مطلقاً من غير أن يكون دالاً على معنى التقييد بوصف فكذلك الواو للعطف [مطلقاً[2]] باعتبار أصل الوضع ، ولهذا قلنا : المنصوص عليه فى آية الوضوء الغسل والمسح من غير ترتيب ولا قران ، ثم كان الترتيب باعتبار فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك للإكمال فيتأدى الركن بما هو المنصوص وتتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب فيه . وكذلك فى قوله

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فلو كان ذلك موجب الواو لم يختل .

(٢) زيادة من الهندية .

تعالى : « اركعوا واسجدوا » فإنا ما عرفنا الترتيب بهذا النص إذ النصوص فيه متعارضة ؛ فإنه تعالى قال : « واسجدى واركعى مع الراكعين » ولكن مراعاة ذلك الترتيب بكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما نبينه فى موضعه إن شاء الله تعالى . وكذلك قوله تعالى : « إن الصفا والمروة » فإن مراعاة الترتيب بينهما ليس باعتبار هذا النص فى النص بيان أنهما من شعائر الله ولا ترتيب فى هذا وإنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ابدءوا بما بدأ الله تعالى » على وجه التقريب إلى الأفهام لا لبيان أن الواو توجب الترتيب ؛ فإن الذى يسبق إلى الأفهام فى مخاطبات العباد أن البدائية تدل على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح ؛ ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن أوصى بقُرب لا تسع الثلث لها فإنه يبدأ بما بدأ به الموصى إذا استوت فى صفة اللزوم ، لأن البداية تدل على زيادة الاهتمام ، وقد زعم بعض مشايخنا أن معنى الترتيب يترجح فى العطف الثابت بحرف الواو فى قول أبى حنيفة ، وفى قول أبى يوسف ومحمد رحمهم الله يترجح معنى القران ، وخرجوا على هذا ما إذا قال لامرأته ولم يدخل بها : إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق فدخلت فإنها تطلق واحدة عند أبى حنيفة باعتبار أنه مترتب وقوع الثانية على الأولى وهى تبين فى الأولى لا إلى عدة ، وعندهما تقع الثلاث عليها باعتبار أنهن يقعن جملة عند الدخول معاً ، وهذا غلط فلا خلاف بين أصحابنا أن الواو للعطف مطلقاً إلا أنهما يقولان موجبه الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الخبر . وقوله : إن دخلت الدار فأنت طالق جملة تامة ، وقوله وطالق جملة ناقصة لأنه ليس فيها ذكر الشرط فباعتبار العطف يصير الخبر المذكور فى الجملة التامة كالمعاد فى الجملة الناقصة ، فيتعلق كل تطليقة بالدخول بلا واسطة وعند الدخول ينزلن جملة كما لو كرر ذكر الشرط مع كل تطليقة ؛ ألا ترى أنه إذا قال : جاءنى زيد وعمرو كان المفهوم من هذا ما هو المفهوم من قوله : جاءنى زيد جاءنى عمرو . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : الواو للعطف وإنما يتعلق الطلاق بالشرط كما علقه وهو علق الثانية بالشرط بواسطة الأولى ؛ فإن من ضرورة العطف هذه الواسطة ، فالأولى تتعلق بالشرط بلا واسطة والثانى بواسطة الأولى ، بمنزلة القنديل المعلق بالحبل بواسطة الحلق ، ثم عند وجود الشرط ينزل ما تعلق فينزل كما تعلق ، ولكنهما

يقولان هذا أن لو كان المتعلق بالشرط طلاقاً وليس كذلك بل المتعلق ما سيصير طلاقاً عند وجود الشرط إذا وصل إلى المحل ؛ فإنه لا يكون طلاقاً بدون المحل . ثم هذه الواسطة فى الذكر فتتفرق به أزمنة التعليق وذلك لا يوجب التفرق فى الوقوع كما لو كرر الشرط فى كل تطليقة وبينهما أيام . وما قاله أبو حنيفة رحمه الله أقرب إلى مراعاة حقيقة اللفظ ومعلوم أنه عند وجود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقاً ، فإذا[1] كان من ضرورة العطف إثبات هذه الواسطة ذكراً فإن عند[2] وجود الشرط يصير ذلك طلاقاً واقعاً ومن ضرورة تفرق الوقوع أن لا يقع إلا واحدة فإن هذا تبين[3] به لا إلى عدة كما لو نجز فقال أنت طالق وطالق وطالق . وقال مالك فى التنجيز أيضاً تطلق ثلاثاً لأن الواو توجب المقارنة ، ألا ترى أنه لو قال : أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار تطلق ثلاثاً عند الدخول جملة . وهذا غلط فإن للقران حرفاً موضوعاً وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكراراً ، وإذا أخر الشرط فى التعليق إنما تطلق ثلاثاً لا بهذا المعنى بل لأن الأصل فى الكلام المعطوف أنه متى كان فى آخره ما يغير موجب أوله توقف أوله على آخره، ولهذا لو ذكر استثناء فى آخر الكلام بطل الكل به فكذلك إذا ذكر شرطاً ؛ لأن بالتعليق بالشرط تبين أن المذكور أولاً ليس بطلاق ، وإذا توقف أوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة ، وإذا كان الشرط سابقاً فليس فى آخر الكلام ما يغير موجب أوله . وكذلك فى التنجيز فإن الأول طلاق سواء ذكر الثانى أو لم يذكر ، فإذا لم يتوقف أوله على آخره بانت بالأولى فلغت الثانية والثالثة لانعدام محل الوقوع لا لفساد فى التكلم أو العطف . ثم على قول أبى يوسف رحمه الله تقع الأولى قبل أن يفرغ من التكلم بالثانية ، وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثانية تقع الأولى لجواز أن يلحق بكلامه شرطاً أو استثناء مغيراً . وما قاله أبو يوسف أحق فإنه مالم يقع الطلاق لا يفوت المحل ، فلو كان وقوع الأولى بعد الفراغ من التكلم بالثانية لوقعا جميعاً لوجود المحل مع صحة التكلم بالثانية . وعلى هذا قال زفر رحمه الله : لو قال لغير

(١) وفى الهندية : فأما إذا .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فعند .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فإنها تبين .

المدخول بها : أنت طالق واحدة وعشرين تطلق واحدة ؛ لأن الواو للعطف فتبين بالواحدة قبل ذكر العشرين . ولكنا نقول : تلك كلمة واحدة حكماً لأنه لا يمكنه أن يعبر عن هذا العدد بعبارة أوجز من هذا ، وعطف البعض على البعض يتحقق فى كلمتين لا فى كلمة واحدة فإنما يقع هنا عند تمام الكلام فتطلق ثلاثاً ، كما لو قال واحدة ونصفاً تطلق ثنتين ؛ لأنه ليس لما صرح به عبارة أوجز من ذلك فكانت كلمة واحدة حكماً ، وعند زفر تطلق واحدة . وعلى هذا الأصل ما قال فى الجامع : لو تزوج أمتين بغير إذن مولاهما ثم أعتقهما المولى معاً جاز نكاحهما . ولو قال : أعتقت هذه وهذه جاز نكاح الأولى وبطل نكاح الثانية لأنه ليس فى آخر كلامه ما يغير موجب أوله فنكاح الأولى صحيح أعتق الثانية أو لم يعتق ، وبنفوذ العتق فى الأولى تنعدم محلية النكاح فى حق الثانية لأن الأمة ليست من المحللات مضمومة إلى الحرة . ومثله لو زوج منه رضيعتين فى عقدين بغير رضاه فأرضعتهما امرأة ثم أجاز الزوج نكاحهما معاً بطل نكاحهما . ولو قال : أجزت نكاح هذه وهذه بطل نكاحهما أيضاً لأن فى آخر كلامه ما يغير موجب أوله فإن بآخر الكلام يثبت الجمع بين الأختين نكاحاً وذلك مبطل لنكاحهما فيتوقف أول الكلام على آخره . وكان الفراء يقول الواو للجمع والمجموع بحرف الواو كالمجموع بكناية الجمع ، وعندنا الواو للعطف والاشتراك على أن يصير كل واحد من المذكورين كأنه مذكور وحده لا على وجه الجمع بينهما ذكراً . وبيان هذا فيما إذا كان لرجل ثلاثة أعبد فقال : هذا حر أو هذا وهذا فإنه يخير فى الأولين ويعتق الثالث عيناً ، كأنه قال هذا حر أو هذا حر[1] ، وعندالفراء يخير فإن شاء أوقع العتق على [الأول وإن شاء على[2]] الثانى والثالث ؛ لأنه جمع بينهما بحرف الواو فكأنه جمع بكناية الجمع فقال هذا حر وهذان . واستدل بما قال فى الجامع : رجل مات وترك ثلاثة أعبد قيمتهم سواء وترك ابناً فقال الابن أعتق والدى هذا فى مرضه وهذا وهذا ، يعتق من كل واحد منهم ثلثه بمنزلة ما لو قال أعتقهم . ولو قال : أعتق هذا وسكت ثم قال وهذا

---

(١) وزاد فى العثمانية والهندية هنا : لأنه قال هذا حر أو هذا حر وهذا حر وعند .

(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

ثم سكت ثم قال هذا يعتق الأول كله ومن الثانى نصفه ومن الثالث ثلثه . ولكنا نقول : لا وجه لتصحيح كلامه على ما قاله الفراء لأن خبر المثنى غير خبر الواحد يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور فى كلامه من الخبر قوله حر فإذا لم يجعل كان كل واحد من الآخرين منفرداً بالذكر لا يصلح أن يكون الخبر المذكور خبراً لهما والعطف للاشتراك فى الخبر لا لإثبات خبر آخر ، وإذا جعلنا الثالث كالمنفرد بالذكر صار كأنه قال أحد هذين حر وهذا فيكون فيه ضم الثالث إلى المعتق من الأولين لا إلى غير المعتق فلهذا عتق الثالث . ومسألة الجامع إنما تخرج على الأصل الذى بينا ؛ فإن فى آخر كلامه ما يغير موجب أوله لأن موجب أول الكلام عتق الأول مجاناً بغير سعاية ويتغير ذلك بآخر كلامه عند أبى حنيفة رحمه الله لأن المستسعى بمنزلة المكاتب [عنده[1]] فيتغير حكم أصل العتق ، وعندهما يتغير حكم البراءة عن السعاية ،فلهذا توقف أوله على آخره[2] .

واختلفوا فى عطف الجملة التامة على الجملة التامة بحرف الواو نحو ما إذا قال : زينب طالق ثلاثاً وعمرة طالق فإنما تطلق عمرة واحدة وكل واحد من الكلامين جملة تامة لأنه ابتداء وخبر فالواو بينهما عند بعض مشايخنا لمعنى الابتداء يحسن نظم الكلام كما فى قوله تعالى : « والراسخون فى العلم » وقوله تعالى : « ويمحو الله الباطل » وقوله تعالى فى حكم القذف : « وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » فإنه ابتداء عندنا . قال رضى الله عنه : والأصح أن هذا الواو للعطف أيضاً عندى إلا أن الاشتراك فى الخبر ليس من حكم بمجرد العطف بل باعتبار حاجة المعطوف إليه إذا لم يذكر خبراً ولا حاجة إذا ذكر له خبراً ، ولهذا عند الحاجة جعلنا خبر المعطوف عين ماهو خبر المعطوف عليه إذا أمكن لاغيره ، لأن الحاجة ترتفع بعين ذلك ، حتى إذا قال لامرأته : أنت طالق إن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه الدار الأخرى فإنما يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لاغيرها ، حتى لو دخلت الدارين لم تطلق إلا واحدة ، فأما إذا تعذر ذلك بأن يقول : فلانة طالق وفلانة فإنه يقع على الثانية غير ماوقع على الأولى لأن الاشتراك بينهما فى تطليقة واحدة لايتحقق ، بمنزلة قوله : جاءنى زيد

---

(٣) زيادة من العثمانية .

(٤) وفى العثمانية : على وجود آخره .

وعمرو فإنه إخبار عن مجيء كل واحد منهما بفعل على حدة لأن مجيئهما بفعل واحد لايتحقق . وعلى هذا الأصل[1] الذى بينا أن الواو لاتوجب الترتيب يخرج ماقال فى كتاب الصلاة : وينوى بالتسليمة الأولى من عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء ، فإن مراده العطف لا الترتيب . وكذلك مراده مما قال فى الجامع الصغير : من الرجال والنساء والحفظة فإن الترتيب [فى النية[2]] لا يتحقق ، فعرفنا أن المراد[3] يجمعهم فى نيته . وقد تكون الواو بمعنى الحال لمعنى الجمع أيضاً فإن الحال يجامع ذا الحال ، ومنه قوله تعالى : « حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها » : أى جاءوها حال ما تكون أبوابها مفتوحة . وعلى هذا قال فى المأذون إذا قال لعبده : أدّ إلىّ ألفاً وأنت حر إنه لا يعتق مالم يؤد لأن الواو بمعنى الحال فإنما جعله حرا عند الأداء وقال فى السير : إذا قال افتحوا الباب وأنتم آمنون لا يأمنون مالم يفتحوا لأنه آمنهم حال فتح الباب ، وإذا قال لامرأته : أنت طالق وأنت مريضة تطلق فى الحال لأن الواو للعطف فى الأصل فلا يكون شرطاً ، فإن قال عنيت إذا مرضت يدين فيما بينه وبين الله تعالى لأنه عنى بالواو الحال وذلك محتمل فكأنه قال فى حال مرضها . وكذلك لو قال : أنت طالق وأنت تصلين أو وأنت مصلية . وقال فى المضاربة : إذا قال خذ هذه الألف واعمل بها مضاربة فى البزّ فإنه لا يتقيد بصرفه فى البز وله أن يتجر فيها ما بدا له من وجوه التجارات لأن الواو للعطف فالإطلاق الثابت بأول الكلام لا يتغير بهذا العطف . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا قالت المرأة لزوجها طلقنى ولك ألف درهم فطلقها تجب الألف عليها ، وكذلك لو قال الزوج أنت طالق وعليك ألف درهم فقبلت تجب الألف . وفيه طريقان لهما : أحدهما أنه استعمل الواو بمعنى الباء مجازاً فإن ذلك معروف فى القسَم إذ لافرق بين قوله والله وبين قوله بالله ، وإنما حملنا على هذا المجاز بدلالة المعاوضة فإن الخلع عقد معاوضة فكان هذا بمنزلة مالو قال احمل هذا المتاع إلى منزلى ولك درهم ، والثانى أن هذا الواو للحال فكأنها قالت طلقنى فى حال ما يكون لك على ألف درهم ، وإنما حملنا على هذا لدلالة المعاوضة كما فى قوله أدّ إلىّ ألفاً وأنت

---

(١) وفى العثمانية : وعلى الأصل .

(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : أن مراده .

طالق ، بخلاف المضاربة فلا معنى لحرف الباء هناك حتى يجعل الواو عبارة عنه ، ولا يمكن حمله على معنى الحال لانعدام دلالة المعاوضة فيه ، وأبو حنيفة رحمه الله يقول تطلق ولا شيء عليها لأن الواو للعطف حقيقة وباعتبار هذه الحقيقة لا يمكن أن يجعل الألف بدلاً عن الطلاق فلو جعل بدلاً إنما يجعل بدلالة المعاوضة وذلك فى الطلاق زائد فإن الطلاق فى الغالب يكون بغير عوض ، ألا ترى أن بذكر العوض يصير كلام الزوج بمعنى اليمين حتى لايمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها ولا يجوز ترك الحقيقة باعتبار دليل زائد على ما وضع له فى الأصل ، بخلاف الإجارة فإنه عقد مشروع بالبدل لا يصح بدونه فأمكن حمل اللفظ على المجاز باعتبار معنى المعاوضة فيه لأنه أصل ، وإنما يجعل الواو للحال إذا كان بصيغة تحتمل ذلك كما فى قوله أد وأنت حر انزل وأنت آمن فإن صيغة كلامه للحال لأنه خاطبه بالأول والآخر بصيغة واحدة ويتحقق عتقه فى حالة الأداء ويتحقق أمانه فى حالة النزول ؛ لأن المقصود أن يعلم بمحاسن الشريعة فعسى يؤمن وذلك حالة النزول . فأما قوله خذ هذه الألف واعمل بها فى البز[1] فليس فى هذه الصيغة احتمال الحال لأن البز لا يكون حالا لعمله ، وقوله أنت طالق وأنت مريضة للعطف حقيقة ولكن فيه احتمال الحال إذ الطلاق يتحقق فى حال المرض ، فلاعتبار الظاهر لا يدين فى القضاء ، ولاحتمال[2] كونه محتملاً تعمل نيته .

فصـــــل

وأما الفاء فهو للعطف ، وموجبه التعقيب بصفة الوصل ، فيثبت به ترتيب وإن لطف ذلك ، لما بينا أن كل حرف يختص بمعنى فى أصل الوضع ، إذ لو لم يجعل كذلك خرج من أن يكون مفيداً ، فالمعنى الذى اختص به الفاء ما بينا ؛ ألا ترى أن أهل اللسان وصلوا حرف الفاء بالجزاء وسموه حرف الجزاء لأن الجزاء يتصل بالشرط على أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل ، وكذلك يستعمل حرف الفاء لعطف الحكم

---

(١) لأن العمل فى البز لا يكون حالا للآخر بل بزمان بعده — هامش العثمانية .
(٢) وفى الهندية : ولكونه محتملا ، وفى العثمانية : كونه محتملا .

على العلة ؛ يقال : جاء الشتاء فتأهب ، ويقال : ضرب فأوجع أى بذلك الضرب ، وأطعم فأشبع ، أى بذلك الطعام ، وعلى هذا قوله عليه السلام : « لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » : أى بذلك الشراء ، ولهذا جعلنا الشراء إعتاقاً فى القريب بواسطة الملك . ويقول : خذ من مالى ألف درهم فصاعدا ، أى فما يزداد عليه فصاعدا وارتفاعا . وعلى هذا الأصل قال علماؤنا رحمهم الله فيمن قال لغيره : بعت منك هذا العبد بألف درهم وقال المشترى فهو حر فإنه يعتق ويجعل قابلا ثم معتقاً ، بخلاف ما لو قال هو حر أو وهو حر فإنه يكون ردا للإيجاب لا قبولا فلا يعتق . ولو قال لخياط : انظر إلى هذا الثوب أيكفينى قميصاً فقال نعم قال فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصاً كان الخياط ضامنا لأن الفاء للوصل والتعقيب فكأنه قال إن كفانى قميصاً فاقطعه ، بخلاف مالو قال اقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصاً فإنه لا يكون ضامناً لوجود الإذن مطلقاً . وقد قال بعض مشايخنا : إذا قال لغير المدخول بها : إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق فدخلت إنها تطلق واحدة عند أبى حنيفة رحمه الله باعتبار أن الفاء يجعل مستعاراً عن الواو مجازاً لقرب أحدهما من الآخر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن هاهنا تطلق واحدة عندهم جميعاً ، لأن الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الثانية والأولى فى الوقوع ومع الترتيب لا يمكن إيقاع الثانية لأنها تبين بالأولى ومع إمكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير إلى المجاز . والدليل على أن الصحيح هذا ما قال فى الجامع : إن دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الأخرى فأنت طالق فإن الشرط أن تدخل الثانية بعد دخول الدار الأولى حتى لو دخلت فى الثانية قبل الأولى ثم دخلت فى الأولى لم تطلق ، بخلاف ما لو قال : ودخلت هذه الدار . وقد توصل الفاء بما هو علة إذا كان محتمل[1] الامتداد ؛ يقول الرجل لغيره : أبشر فقد أتاك الغوث وهذا على سبيل بيان العلة للخطاب بالبشارة ولكن لما كان ذلك ممتداً صح ذكر حرف الفاء مقروناً به ، وعلى هذا الأصل لو قال لعبده : أدّ إلى ألفاً فأنت حر فإنه يعتق وإن لم يؤد ، لأنه لبيان العلة ، أى لأنك قد صرت حرا وصفة الحرية تمتد . وكذلك لو قال لحربى : انزل فأنت آمن كان آمناً

---

(١) وفى الهندية : يحتمل .

نزل أو لم ينزل ؛ لأن معنى كلامه انزل لأنك آمن والأمان ممتد ، فأما ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن يقول : لفلان على درهم فدرهم إنه يلزمه درهمان فذلك لتحقيق معنى العطف إذ المعطوف غير المعطوف عليه واعتبار معنى الوصل والترتيب فى الوجوب لافى الواجب ، أو لما تعذر اعتبار حقيقة معنى حرف الفاء جعل عبارة عن الواو مجازاً فكأنه قال درهم ودرهم . والشافعى يقول يلزمه درهم واحد ؛ لأن ما هو موجب حرف الفاء لا يتحقق هاهنا فيكون صلة للتأكيد كأنه قال درهم فهو درهم . ولكن ما قلناه أحق لأنه يضمر ليسقط به اعتبار حرف الفاء والإضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لإلغائه ، ثم معنى العطف محكم فى هذا الحرف فلابد من اعتباره بحسب الإمكان ، والمعطوف غير المعطوف عليه فيلزمه درهمان لهذا .

فصـــل

وأما حرف ثم فهو للعطف على وجه التعقيب مع التراخى ، هو المعنى الذى اختص به هذا الحرف بأصل الوضع . يقول الرجل [جاءنى زيد ثم عمرو فإنما يفهم منه ما يفهم من قوله[1]] جاءنى زيد وبعده عمرو ، إلا أن عند أبى حنيفة رحمه الله صفة هذا التراخى أن يكون بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولاً بعد الأول لإتمام القول بالتراخى ، وعندهما التراخى بهذا الحرف فى الحكم مع الوصل فى التكلم لمراعاة معنى العطف فيه . وبيان هذا فيما إذا قال لغير المدخول بها : إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق ، عند أبى حنيفة رحمه الله تتعلق الأولى بالدخول وتقع الثانية فى الحال وتلغو الثالثة ، بمنزلة قوله أنت طالق طالق طالق من غير حرف العطف حتى ينقطع بعض الكلام عن البعض ، وعندهما يتعلق الكل بالدخول ثم عند الدخول يظهر الترتيب فى الوقوع فلا تقع إلا واحدة لاعتبار التراخى بحرف ثم . ولو أخر الشرط ذكراً فعند أبى حنيفة رحمه الله تطلق واحدة فى الحال ويلغو ما سواها ، وعندهما لا تطلق ما لم تدخل الدار فإذا دخلت طلقت واحدة ولو كانت مدخولاً بها ، فإن أخر الشرط فعند أبى حنيفة رحمه الله تطلق ثنتين فى الحال وتتعلق

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

الثالثة بالدخول ، وعندهما ما لم تدخل لا يقع شىء[1] فإذا دخلت طلقت ثلاثا .
ولو قدم الشرط فعند أبى حنيفة رحمه الله تقع الثانية والثالثة فى الحال وتتعلق الأولى بالدخول ، وعندهما لا يقع شىء ما لم تدخل فإذا دخلت طلقت ثلاثاً ، هكذا ذكر مفسراً فى النوادر .

وقد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازاً ، قال الله تعالى : « ثم كان من الذين آمنوا » وقال تعالى : « ثم الله شهيد على ما يفعلون » وعلى هذا قلنا فى قوله عليه السلام « من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر يمينه » إن حرف ثم فى هذه الرواية محمول على الحقيقة ، وفى الرواية التى قال « فليكفر يمينه ثم ليأت بالذى هو خير » حرف ثم بمعنى الواو مجازاً لأن صيغة الأمر للإيجاب وإنما التكفير[2] بعد الحنث لا قبله فحملنا هذا الحرف على المجاز لمراعاة حقيقة الصيغة فيما هو المقصود ؛ إذ لو حملنا حرف ثم على الحقيقة كان الأمر بالتكفير محمولاً على المجاز فإنه لا يجب تقديم التكفير على الحنث بالاتفاق ، فكان الأولى[3] على هذا أن يحمل حرف ثم بمعنى حرف الفاء فإنه أقرب إليه من حرف الواو ، وإنما لم نفعل ذلك لأن حرف الفاء يوجب ترتيباً أيضاً والحنث غير مرتب على التكفير بوجه فلهذا جعلناه بمعنى الواو .

فصـــل

وأما حرف بل فهو لتدارك الغلط بإقامة الثانى مقام الأول وإظهار أن الأول كان غلطاً ، فإن الرجل يقول جاءنى زيد بل عمرو أو لا بل عمرو فإنما يفهم منه الإخبار بمجىء عمرو خاصة ، وهو معنى قوله تعالى : « بل كنتم مجرمين » . « بل مكر الليل والنهار إذ تأمروننا أن نكفرَ بالله » وعلى هذا قال زفر رحمه الله إن من قال لفلان على ألف درهم بل ألفان يلزمه ثلاثة آلاف ؛ لأن بل لتدارك الغلط فيكون إقراراً بألفين ورجوعاً عن الألف وبيان أنه كان غلطاً ولكن الإقرار صحيح والرجوع

---

(١) وفى العثمانية والهندية : لا تطلق شيئا .
(٢) وفى العثمانية : وإنما يجب التكفير .
(٣) وفى الهندية والأحمدية : وكان الأولى .

باطل ، كما لو قال لامرأته أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثاً ، ولـكنا نقول يلزمه ألفان لأنه ما كان مقصوده تدارك الغلط بنفي ما أقر به أولا بل تدارك الغلط بإثبات الزيادة التي نفاها في الـكلام الأول بطريق الاقتضاء ، فـكأنه قال بل مع تلك الألف ألف أخرى فهما ألفان عليّ ، ألا ترى أن الرجل يقول أتى على خمسون سنة بل ستون فإنه يفهم هذا من كلامه بل ستون لعشرة زائدة على الخمسين التي أخبرت بها أولا ، ولـكن هذا يتحقق في الإخبارات لأنها تحتمل الغلط ولا يتحقق في الإنشاءات فلهذا جعلناه موقعاً ثنتين راجعاً عن الأولى ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثاً ، حتى لو قال كنت طلقتك أمس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لأن الغلط في الإخبار يتمكن ، ولو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق واحدة لأنه بقوله بل ثنتين أو لا بل ثنتين يروم الرجوع عن الأولى وذلك باطل وبعد ما بانت بالأولى لم يبق المحل ليصح إيقاع الثنتين عليها ، ولو قال إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت تطلق ثلاثاً بالاتفاق لأن مع تعلق الأولى بالشرط بقي المحل على حاله وهو بهذا الحرف تبين أنه تعلق الثنتين بالشرط ابتداء لا بواسطة الأولى ؛ لأنه راجع عن الأولى فكأنه أعاد ذكر الشرط وصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الـكل بالشرط بلا واسطة ، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في حرف الواو فإنه للعطف فيكون هو مقرراً للأولى ومعلقاً الثانية بالشرط بواسطة الأولى ، فعند وجود الشرط يقعن متفرقاً أيضاً فتبين بالأولى قبل وقوع الثانية والثالثة ، والله أعلم .

فصـــــل

وأما لـكن فهو كلمة موضوعة للاستدراك بعد النفي ، تقول ما رأيت زيداً لـكن عمراً ، فالمعنى الذي تختص به هذه الـكلمة باعتبار أصل الوضع إثبات ما بعدها فأما نفي ما قبلها فثابت بدليله بخلاف بل ، قال تعالى : « فلم تقتلوهم ولـكن الله قتلهم وما رميت إذ رميتَ ولـكن الله رمى » ثم العطف بها إنما يكون عند اتساق الـكلام فإن وجد ذلك كان لتعليق النفي بالإثبات الذي بعدها وإلا كانت للاستئناف . وبيان هذا في مسائل مذكورة في الجامع : منها إذا قال رجل هذا العبد في يدي لفلان

فقال المقر له ما كان لى قط ولكنه لفلان ، فإن وصل كلامه فهو المقر له الثانى ، وإن فصل فهو المقر ؛ لأن قوله ما كان لى قط تصريح بنفى ملكه فيه ، فإذا وصل به قوله لكن لفلان كان بياناً أنه نفى ملكه إلى الثانى بإثبات الملك له بقوله لكن ، فإن[1] قطع كلامه كان محمولاً على نفى ملكه أصلاً كما هو الظاهر وهو رد للإقرار ، ثم قوله ولكنه لفلان شهادة بالملك للثانى على المقر وبشهادة الفرد لا يثبت الملك .
ولو أن المقضى له بالعبد بالبينة قال ما كان لى قط ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فباعه أو وهبه منى بعد القضاء له فإنه يكون للثانى ؛ لأنه حين وصل الكلام فقد تبين أنه نفى ملكه بإثباته للثانى وذلك يحتمل الإنشاء بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك فى حق المقر له إلا أن المقر يصير ضامناً قيمته للمقضى عليه لأن ظاهر كلامه تكذيب لشهوده وإقرار بأن القضاء باطل وهذا حجة عليه ، ولكن إنما يقرر هذا الحكم بعد ما تحول الملك إلى المقر له فيضمن قيمته للمقضى عليه . ولو أن أمة زوجت نفسها من رجل بمائة درهم بغير إذن مولاها فقال المولى لا أجيزه لكن أجيزه بمائة وخمسين ، أو قال لكن أجيزه إن زدتنى خمسين فالعقد باطل لأن الكلام غير متسق ، فإن نفى الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا أجيزه ويكون قوله لكن أجيزه ابتداء بعد الانفساخ .
ولو قال لفلان على ألف درهم قرض فقال فلان لا ولكنه غصب فإنه يلزمه المال لأن الكلام متسق فيتبين بآخره أنه نفى السبب لا أصل المال وأنه قد صدقه فى الإقرار بأصل المال ولا تفاوت فى الحكم بين السببين ، والأسباب مطلوبة للأحكام فعند انعدام التفاوت يتم تصديقه له فيما أقر به فيلزمه المال ، وعلى هذا لو قال لك على ألف درهم ثمن هذه الجارية التى اشتريتها منك فقال الجارية جاريتك ما بعتها منك ولكن لى عليك ألف درهم يلزمه المال ؛ لأن الكلام متسق وفى آخره بيان أنه مصدق له فى أصل المال مكذب فى السبب ولا تفاوت عند سلامة الجارية للمقر فيلزمه المال .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : وإن .

فصـــــل

وأما أو فهى كلمة تدخل بين اسمين أو فعلين ، وموجبها باعتبار أصل الوضع يتناول أحد المذكورين . بيانه فى قوله تعالى : « من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة » فإن الواجب فى الكفارة أحد الأشياء المذكورة مع إباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد ، ولهذا لو كفر بالأنواع كلها كان مؤدياً للواجب بأحد الأنواع فى الصحيح من المذهب ، بخلاف ما يقوله بعض الناس وقد بينا هذه . وكذلك فى قوله تعالى فى كفارة الحلق : « ففدية من صيام أو صدقة أو نُسُك » وفى جزاء الصيد « هَدْياً بالِغَ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عَدْل ذلك صياماً » وقد ظن بعض مشايخنا أنها فى أصل الوضع للتشكيك فإن الرجل إذا قال رأيت زيداً وعمراً يكون مخبراً برؤية كل واحد منهما عيناً ، ولو قال بل عمرا يكون مخبراً برؤية عمرو عيناً . ولو قال أو عمراً يكون مخبراً برؤية أحدهما غير عين على أنه شاك فى كل واحد منهما يجوز أن يكون قد رآه ويجوز أن يكون لم يره إلا أن فى الابتداءات[1] والأمر والنهى يتعذر حمله على التشكيك فإن ذلك لا يكون إلا عند التباس العلم بالشىء فيحمل على التخيير ، وقرر هذا الكلام فى تصنيفه . قال رضى الله عنه : وعندى أن هذا غير صحيح لأن الشك ليس بأمر مقصود حتى يوضع له كلمة فى أصل الوضع ، ولكن هذه الكلمة لبيان أن المتناول أحد المذكورين كما ذكرنا إلا أن فى الإخبار يفضى إلى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار هذه الكلمة كما فى قوله رأيت زيداً أو عمراً ، فأما فى الإنشاءات لما تبدل المحل وانعدم المعنى الذى لأجله كان معنى الشك فالثابت بهذه الكلمة التخيير باعتبار أصل الوضع وهو أنها تتناول أحد المذكورين على إثبات صفة الإباحة فى كل واحد منهما ، ولهذا قلنا لو قال هذا العبد حر أو هذا فهو وقوله أحدهما حر سواء يتناول الإيجاب أحدهما ويتخير المولى فى البيان على أن يكون بيانه من وجه كابتداء الإيقاع حتى يشترط لصحة البيان صلاحية المحل للإيقاع ، ومن وجه هو تعيين للواقع ، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لو جمع بين عبده ودابته وقال هذا حر أو هذا لغا كلامه ،

---

(١) أى الإنشاءات — هامش العثمانية .

بمنزلة ما لو قال أحدهما حر لأن محل الإيجاب أحدهما بغير عينه ، وإذا لم يكن أحد العبدين[1] محلاً صالحاً للإيجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحاً وبدون صلاحية المحل لا يصح الإيجاب أصلا . وأبو حنيفة رحمه الله يقول هذا الإيجاب يتناول أحدهما بغير عينه على احتمال التعيين ، ألا ترى أنهما لو كانا عبدين تناول أحدهما على احتمال التعيين إما ببيانه أو بانعدام المزاحمة بموت أحدهما فيصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز كما هو أصل أبي حنيفة رحمه الله في العمل بالمجاز وإن تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له ، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ، فإذا لم يكن المحل صالحاً للحكم حقيقة يسقط اعتبار العمل بالمجاز وقد بينا هذا . وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له : هذه طالق أو هذه وهذه تطلق الثالثة ويتخير في الأوليين ، بمنزلة ما لو جمع بين الأوليين فقال إحداكما طالق وهذه ؛ ولهذا قال زفر رحمه الله في قوله والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً وفلاناً إنه لا يحنث إن كلم الأول وحده ما لم يكلم الثالث معه ، بمنزلة قوله لا أكلم أحد هذين وهذا . ولكنا نقول هناك إن كلم الأول وحده يحنث وإن كلم أحد الآخرين لا يحنث ما لم يكلمهما لأنه أشرك بينهما بحرف الواو والخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد ، فإنه يقول لا أكلم هذا لا أكلم هذين فيصير كأنه قال لا أكلم هذا أو هذين ، بخلاف الطلاق فهناك الخبر المذكور غير صالح للمثنى إذا جمعت بينهما لأنه يقال للمثنى طالقان مع أن هناك يمكن أن تجعل الثالثة كالمذكورة وحدها فإن الحكم فيها لا يختلف سواء ضمت إلى الأولى أو إلى الثانية ، وهنا الحكم في الثالث يختلف بالانضمام إلى الأول[2] أو الثاني فكان ضمه إلى ما يليه أولى . وعلى هذا لو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا الرجل أو هذا فإنه يصح التوكيل استحساناً ، بمنزلة ما لو قال وكلت أحدهما ببيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع ، بخلاف ما لو قال وهذا ، وإذا باع أحدهما نفذ البيع ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه ، وإن عاد إلى ملكه وقبل البيع يباح لكل واحد منهما أن يبيعه . وكذلك لو قال لواحد بع هذا العبد أو هذا يثبت له الخيار على أن يبيع أحدهما أيهما شاء ، بمنزلة ما لو قال بع أحدهما ، فأما في البيع إذا أدخل كلمة

---

(١) وفي الهندية : أحد العينين .

(٢) كما هو مذهب زفر وقوله أو الثاني كما هو مذهبنا — هامش العثمانية .

أو فى المبيع أو الثمن فالبيع فاسد للجهالة لأن موجب الكلمة التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم ، فإن كان معلوماً جاز فى الاثنين والثلاثة استحساناً ولم يجز فى الزيادة على ذلك لبقاء الخطر بعد تعين من له الخيار ، ولكن اليسير من الخطر لا يمنع جواز العقد والفاحش منه يمنع جواز العقد . فأما فى النكاح فأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان يثبت التخيير بهذه الكلمة إذا كان مفيداً بأن يقول لامرأة تزوجتك على ألف درهم حالا أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار ، ولا يثبت الخيار إذا لم يكن مفيداً بأن يقول تزوجتك على ألف درهم أو ألفين بل يجب الأقل عيناً لأنه لا فائدة فى التخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد ، وصحة النكاح لا تتوقف على تسمية البدل فوجوب المال عند التسمية فى معنى الابتداء ، بمنزلة الإقرار بالمال أو الوصية أو الخلع أو الصلح عن دم[١] العمد على مال فإنما يثبت الأقل لكونه متيقناً به ، ولهذا كل ما يصلح أن يكون مسمى فى الصلح عن دم[٢] العمد يصلح أن يكون مسمى فى النكاح . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول يصار إلى تحكيم مهر المثل لأن التخيير الذى هو حكم هذه الكلمة يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً والموجب الأصلى فى النكاح مهر المثل وإنما ينتفى ذلك الموجب عند تسمية معلومة قطعاً فإذا انعدم ذلك بحرف أو وجب المصير إلى الموجب الأصلى ، بخلاف الخلع والصلح فليس فى ذلك العقد موجب أصلى فى البدل بل هو صحيح من غير بدل يجب به فلهذا أوجبنا القدر المتيقن به وما زاد على ذلك لكونه مشكوكاً فيه يبطل . وعلى هذا قال مالك رحمه الله فى حد قطاع الطريق إن الإمام يتخير فى ظاهر[٣] قوله تعالى : « أن يقتلوا أو يصلَّبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » فإن موجب الكلمة التخيير والكلام محمول على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز . ولكنا نقول فى أول الآية تنصيص على أن المذكور جزاء على المحاربة ، والمحاربة أنواع كل نوع منها معلوم من تخويف أو أخذ مال أو قتل نفس أو جمع بين القتل وأخذ المال ، وهذه الأنواع تتفاوت فى صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة فى معنى التشديد فوقع

---

(١) وفى العثمانية والهندية : من دم .

(٢) وفى العثمانية : من دم .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لظاهر .

الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الأجزية على أنواع الجناية نصا ، ولكن هذا التقسيم ثابت بأصل معلوم وهو أن الجملة إذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان الجزاء على كل نوع عيناً ، كيف وقد نزل جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم بهذا التقسيم فى أصحاب أبى بردة ؟ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله إذا جمع بين القتل وأخذ المال فللإمام الخيار ، إن شاء قطع يده ثم قتله وصلبه ، وإن شاء قتله وصلبه ولم يقطعه ؛ لأن نوع المحاربة متعدد صورة متحد معنى فيتخير لهذا .
وقيل أو هنا بمعنى بل كما قال الله تعالى : « فهى كالحجارة أو أشدُّ قسوة » أى بل أشد قسوة فيكون المراد بل يصلَّبوا إذا اتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف[1] إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الأرض إذا خوفوا الطريق . وقد تستعار كلمة أو للعطف فتكون بمعنى الواو ، قال تعالى : « وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون » أى ويزيدون . قال القائل :

فلو كان البكاء يرد شيئاً بكيتُ على زياد أو عناق
على المرأين إذ مضيا جميعاً لشأنهما بحزن واحتراق

[أى وعناق[2]] بدليل قوله : على المرأين إذ مضيا جميعاً .

إذا عرفنا هذا فنقول إنما يحمل على هذه الاستعارة عند اقتران الدليل بالكلام ، ومن الدليل [على ذلك[3]] أن تكون مذكورة فى موضع النفى ، قال الله تعالى « ولا تُطِع منهم آثما أو كفورا » معناه : ولا كفوراً ، والدليل فيه ماقدمنا أن النكرة فى [موضع[4]] النفى تعم ولا يمكن إثبات التعميم إلا أن يحمل بمعنى واو العطف ولكن على أن يتناول كل واحد منهما على الانفراد لا على الاجتماع كما هو موجب حرف الواو ، ولهذا قلنا لو قال والله لا أكلم فلانا أو فلانا فإنه يحنث إذا كلم أحدهما ، بخلاف قوله فلاناً وفلاناً فإنه لا يحنث مالم يكلمهما ، ولكن يتناول كل واحد [منهما[5]] على الانفراد حتى لا يثبت له الخيار ، ولو كان فى الإيلاء بأن قال لا أقرب

---

(١) لفظ « وأرجلهم من خلاف » ساقط من العثمانية والهندية .
(٢) زيادة من العثمانية .
(٣) زيادة من العثمانية والهندية .
(٤) زيادة من الهندية
(٥) زيادة من الهندية .

هذه أو هذه فمضت المدة بانتا جميعاً . ومن ذلك أن يستعمل الكلمة فى موضع الإباحة فتكون بمعنى الواو حتى يتناول معنى الإباحة كل واحد من المذكورين ، فإن الرجل يقول جالس الفقهاء أو المتكلمين فيفهم [منه] الإذن بالمجالسة مع كل واحد من الفريقين ، والطبيب يقول للمريض كل هذا أو هذا فإنما يفهم منه أن كل واحد منهما صالح لك . وبيان هذا فى قوله تعالى «إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم» فالاستثناء من التحريم إباحة ثم تثبت الإباحة فى جميع هذه الأشياء ، فعرفنا أن موجب هذه الكلمة فى الإباحة العموم وأنه بمعنى واو العطف . وبيان الفرق بين الإباحة والإيجاب أن فى الإيجاب الامتثال بالإقدام على أحدهما ، وفى الإباحة تتحقق الموافقة فى الإقدام على كل واحد منهما . وعلى هذا قلنا إذا قال لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً فإن له أن يكلمهما من غير حنث . ولو قال لأربع نسوة له والله لا أقربكن إلا فلانة أو فلانة فإنه لا يكون مولياً منهما جميعاً حتى لا يحنث إن قربهما ولا تقع الفرقة بينه وبينهما بمضى المدة قبل القربان . وقد تستعار أو بمعنى حتى[1] قال تعالى : «ليس لك من الأمر شىء أو يتوب عليهم» : أى حتى يتوب عليهم . وفى هذه الاستعارة معنى العطف ؛ فإن غاية الشىء تتصل به كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه ، ولهذا قال فى الجامع : لو قال والله لأدخلن هذه الدار اليوم أو لأدخلن هذه الدار فأى الدارين دخل بر فى يمينه لأنه ذكر الكلمة فى موضع الإثبات فيقتضى التخيير فى شرط البر . ولو قال لا أدخل هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار [فأى الدارين دخل حنث فى يمينه لأنه ذكرها فى موضع النفى فكانت بمعنى ولا . ولو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار[2]] الأخرى فإن دخل الأولى حنث فى يمينه ، وإن دخل الثانية أولاً بر فى يمينه حتى إذا دخل الأولى بعد ذلك لا يحنث بمنزلة قوله لا أدخل هذه الدار حتى أدخل هذه الدار فكأن الدخول فى الأخرى غاية ليمينه فإذا دخلها انتهت اليمين ، وإن لم[3] يدخلها حتى دخل الأولى حنث لوجود الشرط فى حال بقاء اليمين ، وإنما

---

(١) وفى العثمانية : تستعار الكلمة بمعنى حتى .
(٢) زيادة من العثمانية والهندية .
(٣) وفى العثمانية والهندية : وإذا لم .

جملناه هكذا لأنه يتعذر اعتبار معنى التخيير فيه للنفى فى أحد الجانبين ويتعذر إثبات معنى العطف لعدم المجانسة بين المذكورين[1] فيجعل بمعنى الغاية ؛ لأن حرمة الدخول الثابت باليمين يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية كما فى قوله تعالى : « ليس لك من الأمر شىء أو يتوبَ عليهم » فإنه لا يمكن حمل الكلمة على العطف إذ الفعل لايعطف على الاسم والمستقبل لايعطف على الماضى ، ونفى الأمر يحتمل الامتداد فيجعل قوله « أو يتوب » بمعنى الغاية ، ولأنه نفى الدخول فى الدار الأولى فإذا دخل فيها أولاً يجعل كأن المذكور آخراً من جنسه نفى فيحنث بالدخول فيها لهذا ، وأثبت الدخول فى الدار الثانية فإذا دخلها أولاً يجعل كأن الأخير من جنسه إثبات كما فى قوله لأدخلن هذه الدار أو لأدخلن هذه الدار .

فصـــــل

وأما حتى فهى للغاية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى ؛ هو المعنى الخاص الذى لأجله وضعت الكلمة ، قال تعالى : « هى حتى مطلع الفجر » وقال تعالى : « حتى يُعْطوا الجزية عن يدٍ » وقال تعالى : « حتى يأذن لى أبى » وقال تعالى : « حتى يأتيك اليقين » فمتى كان ما قبلها بحيث يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاء به كانت عاملة فى حقيقة الغاية ، ولهذا قلنا إذا حلف أن يلازم غريمه حتى يقضيه ثم فارقه قبل أن يقضيه دينه حنث ؛ لأن الملازمة تحتمل الامتداد ، وقضاء الدين يصلح منهياً للملازمة . وقال فى الزيادات : لوقال عبده حر إن لم أضربك حتى تشتكى يدى أو حتى الليل أو حتى تصبح أو حتى يشفع فلان ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء حنث ؛ لأن الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والمذكور بعد الكلمة صالح للانتهاء فيجعل غاية حقيقة ، وإذا أقلع عن الضرب قبل الغاية حنث إلا فى موضع يغلب على الحقيقة عرف فيعتبر ذلك ؛ لأن الثابت بالعرف ظاهراً بمنزلة الحقيقة ، حتى لو قال إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ؛ فإنه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وإنما يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل وجعل

---

(١) أى بأحد المذكورين إذا كان أحدهما نفياً والآخر إثباتا — هامش العثمانية .

القتل غاية لبيان شدة الضرب عادة . ولو قال حتى يُغْشى عليك أو حتى تبكى فهذا على حقيقة الغاية لأن الضرب إلى هذه الغاية معتاد . وقد تستعمل الكلمة للعطف فإن بين العطف والغاية مناسبة بمعنى التعاقب ولكن مع وجود معنى الغاية فيها . يقول الرجل جاءنى القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيداً فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية لأنه يفهم بهذا أن زيداً أفضل القوم أو أرذلهم . وقد يدخل بمعنى العطف على جملة فإن ذكر له خبراً فهو خبره وإلا فخبره من جنس ما سبق . يقول الرجل مررت بالقوم حتى زيد غضبان ، وتقول أكلت السمكة حتى رأسها فهذا مما لم يذكر خبره وهو من جنس ما سبق على احتمال أن يكون هو الأكل أو غيره ولكنه إخبار بأن رأسها مأكول أيضاً . ولو قال حتى رأسَها بالنصب كان هذا عطفاً ، أى وأكلت رأسها أيضاً ولكن باعتبار معنى الغاية . ومثل هذا فى الأفعال تكون للجزاء إذا كان ما قبلها يصلح سبباً لذلك وما بعدها يصلح أن يكون جزاء فيكون بمعنى لام كى ، قال تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » أى لكيلا تكون فتنة ، وقال تعالى : « وزلزلوا حتى يقول الرسول » والقراءة بالنصب تحتمل الغاية ، معناه إلى أن يقول الرسول فيكون قول الرسول نهاية من غير أن يكون بناء على ما سبق كما هو موجب الغاية أنه لا أثر له فيما جعل غاية له ، ويحتمل لكى يقول الرسول ، والقراءة بالرفع تكون بمعنى العطف أى ويقول الرسول . وعلى هذا قال فى الزيادات : إذا قال إن لم آتك غداً حتى تغدينى فعبدى حر فأتاه فلم يغده لا يحنث ؛ لأن الإتيان ليس بمستدام فلا يحتمل الكلمة بمعنى حقيقة الغاية وما بعده يصلح جزاء فيكون المعنى لكى تغدينى فقد جعل شرط بره الإتيان على هذا القصد وقد وجد ، وكذلك لو قال إن لم تأتنى حتى أغديك فأتاه ولم يغده لم يحنث . وقد يستعار للعطف المحض كما أشرنا إليه فى القراءة بالرفع ، ولكن هذا إذا كان المذكور بعده لا يصلح للجزاء فيعتبر مجرد المناسبة بين العطف والغاية فى الاستعارة . وعلى هذا قال فى الزيادات : إذا قال إن لم آتك حتى أتغدى عندك اليوم أو إن لم تأتنى حتى تتغدى عندى اليوم فأتاه ثم لم يتغد عنده فى ذلك اليوم حنث ؛ لأن الكلمة بمعنى العطف فإن الفعلين من واحد فلا يصلح الثانى أن يكون جزاء للأول فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام ، وشرط البر وجود الأمرين فى اليوم فإذا لم يوجدا حنث .

فإن قيل : أهل النحو لا يعرفون هذا ، فإنهم لا يقولون رأيت زيداً حتى عمراً باعتبار العطف ؟ قلنا : قد بينا أن فى الاستعارات لا يعتبر السماع وإنما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة وما أشرنا إليه من المناسبة معنى صالح لذلك فهى استعارة بديعة بنى علماؤنا رحمهم الله جواب المسألة عليها مع أن قول محمد رحمه الله حجة فى اللغة فإن أبا عبيد وغيره احتج بقوله ، وذكر ابن السراج أن المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هى الشمس ، قاله محمد بن الحسن رحمه الله وكان فصيحاً فإنه قال لخادم له يوماً : انظر هل دلكت الغزالة ؟ فخرج ثم دخل فقال : لم أر الغزالة . وإنما أراد محمد هل زالت الشمس ؟ فعلى هذا يجوز أن يقول الرجل رأيت زيداً حتى عمراً بمعنى العطف إلا أن الأولى أن يحمل هذا بمعنى الفاء دون الواو ؛ لأن كل واحد منهما للعطف ولكن فى الفاء معنى التعقيب فهو أقرب إلى معنى المناسبة كما بينا .

فصـــــل

وأما إلى فهى لانتهاء الغاية ، ولهذا تستعمل الكلمة فى الآجال والديون ، قال تعالى : « إلى أجل مسمًّى » وعلى هذا لو قال لامرأته أنت طالق إلى شهر ، فإن نوى التنجيز فى الحال تطلق ويلغو آخر كلامه ، وإن نوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضى الشهر ، وإن لم يكن له نية فعلى قول زفر رحمه الله يقع فى الحال ؛ لأن تأخير الشىء لا يمنع ثبوت أصله [فيكون بمنزلة التأجيل فى الدين لا يمنع ثبوت أصله[1]] وعندنا لا يقع لأن الكلمة للتأخير فيما يقرن به باعتبار أصل الوضع وقد قرنها بأصل الطلاق وأصلها يحتمل التأخير فى التعليق بمضى شهر أو بالإضافة إلى ما بعد شهر ، فأما أصل اليمين لا يحتمل التأخير فى التعليق والإضافة ، فلهذا حملنا الكلمة هناك على تأخير المطالبة . ثم من الغايات بهذه الكلمة مالا يدخل كقوله تعالى : « ثم أتمُّوا الصيامَ إلى الليل » ومنها ما يدخل كقوله : « وأيديكم إلى المرافق » والحاصل فيه أن ما يكون من الغايات قائماً[2] بنفسه فإنه لايدخل لأنه حد ولا يدخل الحد فى المحدود ، ولهذا لو قال لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا يدخل الحائطان فى الإقرار ،

---

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) أى قائماً بنفسه قبل التكلم فى الخارج ولا يكون جزءا من المغى — هامش العثمانية .

وما لا يكون قائماً بنفسه فإن كان أصل الكلام متناولا للغاية كان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلا كما فى قوله تعالى «وأيديكم إلى المرافق» فإن الاسم عند الإطلاق يتناول الجارحة إلى الإبط فذكر الغاية لإخراج ما وراءها ، وإن كان أصل الكلام لايتناول موضع الغاية أوفيه شك فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضعها فلا تدخل الغاية كما فى قوله تعالى « إلى الليل » فإن الصوم عبارة عن الإمساك ومطلقه لا يتناول إلا ساعة فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضع الغاية ، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله : الغاية تدخل فى الخيار لأن مطلقه يقتضى التأبيد ولأن فى لزوم البيع فى موضع الغاية شكا ، وفى الآجال والإجارات لاتدخل الغايات ، لأن المطلق لا يقتضى التأبيد وفى تأخير المطالبة وتمليك المنفعة فى موضع الغاية شك ، وفى اليمين إذا حلف لا يكلم فلاناً إلى وقت كذا تدخل الغاية فى رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله لأن مطلقه يقتضى التأبيد فذكر الغاية لإخراج ما وراءها ، ولا تدخل فى ظاهر الرواية لأن فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة فى الكلام[١] فى موضع الغاية شكا . وعلى هذا قال زفر رحمه الله : إذا قال لفلان على من درهم إلى عشرة ، أو قال لامرأته أنت طالق من واحدة إلى ثلاث لا تدخل الغايتان لأن الغاية حد والمحدود غير الحد . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : تدخل الغايتان لأن هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن ثابتة . وقال أبو حنيفة رحمه الله : الغاية الثانية لا تدخل لأن مطلق الكلام لا يتناوله وفى ثبوته شك ، ولكن الغاية الأولى تدخل للضرورة لأن الثانية داخلة فى الكلام ولا تكون ثانية قبل دخول الأولى[٢] .

فصـــــل

وأما على فهو[٣] للإلزام باعتبار أصل الوضع لأن معنى حقيقة الكلمة من علو الشىء على الشىء وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللزوم ؛ ولهذا لو قال لفلان على ألف درهم أن مطلقه محمول على الدين إلا أن يصل بكلامه وديعة لأن

(١) وفى العثمانية والهندية : بالكلام .
(٢) وفى الهندية : قبل ثبوت الأولى .
(٣) وفى العثمانية والهندية : فهى .

حقيقته اللزوم فى الدين . ثم تستعمل الكلمة للشرط باعتبار أن الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازماً عند وجوده . وبيان هذا فى قوله تعالى : « يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً » وقال تعالى « حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق » وعلى هذا قال فى السير : إذا قال رأس الحصن آمنونى على عشرة من أهل الحصن إن العشرة سواه والخيار فى تعيينهم إليه لأنه شرط ذلك لنفسه بكلمة على ، بخلاف ما لو قال آمنونى وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة فالخيار فى تعيين العشرة إلى من آمنهم، لأن المتكلم عطف أمانهم على أمان نفسه من غير أن شرط لنفسه فى أمانهم شيئاً . وقد تستعار الكلمة بمعنى الباء الذى يصحب الأعواض لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال فى الوجوب ، حتى إذا قال بعت منك هذا الشىء على ألف درهم أو آجرتك شهراً على درهم يكون بمعنى الباء ؛ لأن البيع والإجارة لا تحتمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا المستعار لتصحيح الكلام ؛ ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ؛ إذا قالت المرأة لزوجها طلقنى ثلاثاً على ألف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الألف ، بمنزلة ما لو قالت بألف درهم لأن الخلع عقد معاوضة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليها شىء من الألف ويكون الواقع رجعيا لأن الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وإن كان مع ذكر العوض ، ولهذا كان بمنزلة اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها ؛ وحقيقة الكلمة للشرط فإذا كانت مذكورة فيما يحتمل معنى الشرط يحمل عليه دون المجاز وعلى اعتبار الشرط لا يلزمها شىء من المال لأنها شرطت إيقاع الثلاث ليتم رضاها بالتزام المال والشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله أجزاء ، وقد يكون على بمعنى من ، قال تعالى : « إذا اكتالوا على الناس يستوفون » أى من الناس .

فصـــــل

وكلمة مِن للتبعيض باعتبار أصل الوضع ، وقد تكون لابتداء الغاية ، يقول الرجل خرجت من الكوفة ، وقد تكون للتمييز يقال باب من حديد وثوب من قطن ، وقد تكون بمعنى الباء ، قال تعالى : « يحفظونه من أمر الله » أى بأمر الله ، وقد تكون صلة ، قال تعالى : « يغفر لكم من ذنوبكم » وقال تعالى : « فاجتنبوا الرِّجس

من الأوثان » وفى حمله على الصلة يعتبر تعذر حمله على معنى وضع له باعتبار الحقيقة أو يستعار له مجازاً وتعتبر الحاجة إلى إتمام الكلام به لئلا يخرج من أن يكون مفيداً . وعلى هذا قال فى الجامع : إن كان مافى يدى من الدراهم إلا ثلاثة فإذا فى يده أربعة فهو حانث لأن الدرهم الرابع بعض الدراهم وكلمة من للتبعيض . ولو قالت المرأة لزوجها اخلعنى[1] على مافى يدى من الدراهم فإذا فى يدها درهم أو درهمان تلزمها ثلاثة دراهم لأن من هنا صلة لتصحيح الكلام فإن الكلام لا يصح إلا بها ، حتى إذا قالت اخلعنى على ما فى يدى دراهم كان الكلام مختلا ، وفى الأول لو قال إن كان فى يدى دراهم كان الكلام صحيحاً فعمل الكلمة فى التبعيض لا فى تصحيح الكلام . وقد بينا المسائل على هذه الكلمة فيما سبق .

فصــــل

وأما فى فهى للظرف باعتبار أصل الوضع ، يقال دراهم فى صرة . وعلى اعتبار هذه الحقيقة قلنا إذا قال لغيره غصبتك ثوباً فى منديل أو تمراً فى قوصرة يلزمه رد كليهما لأنه أقر [بغصب مظروف فى ظرف فلا يتحقق ذلك[2] إلا] بغصبه لهما .

ثم الظرف أنواع ثلاثة : ظرف الزمان وظرف المكان وظرف الفعل . فأما ظرف الزمان فبيانه فيما إذا قال لامرأته أنت طالق فى غد فإنها تطلق غداً باعتبار أنه جعل الغد ظرفا ، وصلاحية الزمان ظرفا للطلاق من حيث إنه يقع فيه فتصير موصوفة فى ذلك الزمان بأنها طالق فعند الإطلاق كما طلع الفجر تطلق فتتصف بالطلاق فى جميع الغد بمنزلة ما لو قال أنت طالق غدا ، وإن قال نويت آخر النهار لم يصدق عندهما فى القضاء كما فى قوله غدا ؛ لأنه نوى التخصيص فيما يكون موجبه العموم . وعند أبى حنيفة رضى الله عنه يدين فى القضاء لأن ذكر حرف الظرف دليل على أن المراد جزء من الغد فالوقوع إنما يكون فى جزء ولكن ذلك الجزء مبهم فى كلامه فعند عدم النية قلنا كما وجد جزء من الغد تطلق فإذا نوى آخر النهار كان هذا بياناً للمبهم وهو مصدق فى بيان مبهم كلامه [فى القضاء][2] بخلاف قوله غداً فاللفظ هناك

---

(١) فى العثمانية : طلقنى .

(٢) زيادة من العثمانية .

متناول لجميع الغد فنية آخر النهار تكون تخصيصاً ، وعلى هذا لو قال إن صمت الشهر فهو على صوم جميع الشهر ، ولو قال إن صمت فى الشهر فهو على صوم ساعة باعتبار المعنى الذى قلنا .

وأما ظرف المكان فبيانه فى قوله أنت طالق فى الدار أو فى الكوفة فإنه يقع الطلاق عليها حيثما تكون ؛ لأن المكان لا يصلح ظرفاً [للطلاق[1]] فإن الطلاق إذا وقع فى مكان فهو واقع فى الأمكنة كلها وهى إذا اتصفت بالطلاق فى مكان تتصف به فى الأمكنة كلها إلا أن يقول عنيت إذا دخلت فحينئذ لا يقع الطلاق ما لم تدخل باعتبار أنه كنى بالمكان عن الفعل الموجود فيه أو أضمر الفعل فى كلامه فكأنه قال أنت طالق فى دخولك الدار ، وهذا هو ظرف الفعل على معنى أن الفعل لا يصلح ظرفاً للطلاق حقيقة ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة[2] أو من حيث تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قوام[3] المظروف بالظرف فتصير الكلمة بمعنى الشرط مجازاً . ثم إن كان الفعل سابقاً أو موجوداً فى الحال يكون تنجيزاً ، وإن كان منتظراً يتعلق الوقوع بوجوده كما هو حكم الشرط . وعلى هذا لو قال أنت طالق فى حيضتك وهى حائض تطلق فى الحال ، وإن قال أنت طالق فى مجىء حيضتك فإنها لا تطلق حتى تحيض . وقال فى الجامع : إذا قال أنت طالق فى مجىء يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر من الغد ، ولو قال فى مضى يوم ، فإن قال ذلك بالليل فهى طالق كما غربت الشمس من الغد ، وإن قال ذلك بالنهار لم تطلق حتى يجىء مثل هذه الساعة من الغد . وعلى هذا قال فى السير الكبير : إذا قال رأس الحصن آمنونى فى عشرة فهو أحد العشرة لأن معنى الظرف فى العدد بهذا يتحقق ، والخيار فى التسعة إلى الذى آمنهم لا إليه ، لأنه ما شرط لنفسه شيئاً فى أمان من ضمهم إلى نفسه ليكونوا عشرة . ولو قال لفلان على عشرة دراهم فى عشرة تلزمه عشرة لأن العدد لا يصلح ظرفاً لمثله بلا شبهة إلا أن يعنى حرف مع فإن فى يأتى بمعنى مع ، قال تعالى : « فادخلى فى عبادى » أى مع عبادى ، فإذا قال ذلك فحينئذ يلزمه عشرون ، ولكن

---

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) الظرف مقابل المظروف كما أن الشرط مقارن المشروط فيكون فردا جنس من حيث المقارنة — هامش العثمانية .

(٣) وفى الهندية : قيام .

بدون هذه النية لا يلزمه لأن المـال بالشك لا يجب . وكما أن فى يكون بمعنى مع يكون بمعنى من ، قال تعالى : « وارزقوهم فيها » أى منها . وكذلك لو قال لامرأته أنت طالق واحدة فى واحدة فهى طالق واحدة إلا أن يقول نويت مع فحينئذ تطلق ثنتين دخل بها أم لم يدخل بها ، وإن قال عنيت الواو فذلك صحيح أيضاً على ما هو مذهب أهل النحو أن أكثر حروف الصلات يقام بعضها مقام بعض ، فعند هذه النية تطلق ثنتين إن كان دخل بها وواحدة إن لم يدخل بها ، بمنزلة قوله واحدة وواحدة . وقال فى الزيادات : إذا قال أنت طالق فى مشيئة الله أو فى إرادته لم تطلق بمنزلة قوله إن شاء الله كما جعل قوله فى دخولك الدار بمنزلة قوله إن دخلت الدار ، إلا فى قوله فى علم الله فإنها تطلق لأن العلم يستعمل عادة بمعنى المعلوم ، يقال علم أبى حنيفة ، ويقول الرجل اللهم اغفر لنا علمك فينا : أى معلومك ، وعلى هذا المعنى يستحيل جعله بمعنى الشرط .

فإن قيل : لو قال فى قدرة الله لم تطلق ، وقد تستعمل القدرة بمعنى المقدور ، فقد يقول من يستعظم شيئاً : هذه[1] قدرة الله تعالى . قلنا : معنى هذا الاستعمال أنه أثر قدرة الله تعالى إلا أنه قد يقام المضاف إليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق فى العلم[2] .

ومن هذا الجنس أسماء الظروف ، وهى : مع ، وقبل ، وبعد ، وعند .

فأما مع فهى للمقارنة حقيقة وإن كان قد تستعمل بمعنى بعد ، قال تعالى : « إن مع العسر يسراً » وعلى اعتبار حقيقة الوضع قلنا إذا قال لامرأته أنت طالق واحدة مع واحدة تطلق ثنتين سواء دخل بها أو لم يدخل بها ، وكذلك لو قال معها واحدة لأنهما تقترنان فى الوقوع فى الوجهين . ولو قال لفلان على مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم فعليه عشرون درهماً .

وأما قبل فهى للتقديم ، قال تعالى : « من قبل أن نَطْمِسَ وجوها » ولهذا لو قال لامرأته وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال ، بخلاف

---

(١) وفى العثمانية والهندية : هذا .

(٢) لأن المعدوم معلوم والمحال معلوم وكذا ذاته وصفاته معلوم ولا يقال أثرُ علم الله — هامش العثمانية .

الملك الذى كان للمورث ؛ فإن الوراثة خلافة ، وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الإبقاء حجة على الغير . ولكنا نقول : هذا البقاء فى حق المورث ، فأما فى حق الوارث فصفة المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : إذا ادعى عيناً فى يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام الشاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه لم تقبل هذه الشهادة . وفى قول أبى يوسف الآخر تقبل ؛ لأن الوراثة خلافة فإنما يبقى للوارث الملك الذى كان للمورث ، ولهذا يرد بالعيب ويصير مغروراً فيما اشتراه المورث ، وما ثبت فهو باق لاستغناء البقاء عن دليل . وهما يقولان فى حق الوارث : هذا فى معنى ابتداء التملك ؛ لأن صفة المالكية تثبت له فى هذا المال بعد أن لم يكن مالكا ، وإنما يكون البقاء فى حق المورث أن لو حضر بنفسه يدعى أن العين ملكه فلا جرم إذا شهد الشاهدان أنه كان له كانت شهادة مقبولة كما إذا شهدا أنه له ، فأما إذا كان المدعى هو الوارث وصفة المالكية للوارث تثبت ابتداء بعد موت المورث فهذه الشهادة لا تكون حجة للقضاء بالملك له ؛ لأن طريق القضاء بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح .

فصـــل

ومن هذه الجملة الاستدلال بتعارض الأشباه ، وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله فى أنه لا يجب غسل المرافق فى الوضوء ؛ لأن من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فمع الشك لا تثبت فرضية الغسل فيما هو غاية بالنص ؛ لأن هذا فى الحقيقة احتجاج بلا دليل لإثبات حكم ، فإن الشك الذى يدعيه أمر حادث فلا يثبت حدوثه إلا بدليل . فإن قال : دليله تعارض الأشباه . قلنا : وتعارض الأشباه أيضاً حادث فلا يثبت إلا بالدليل . فإن قال : الدليل عليه ما أعده من الغايات مما يدخل بالإجماع وما لا يدخل بالإجماع . قلنا : وهل تعلم أن هذا المتنازع فيه من أحد النوعين بدليل ؟ فإن قال أعلم ذلك . قلنا : فإذن عليك أن لا تشك فيه بل

تلحقه بما هو من نوعه بدليله . وإن قال : لا أعلم ذلك . قلنا : قد اعترفت بالجهل ، فإن كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فإنما جهلته عن تقصير منك فى طلبه وذلك لا يكون حجة أصلا ، وإن كان مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذورا فى الوقوف فيه ، ولكن هذا العذر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين ، فعرفنا أن حاصل كلامه احتجاج بلا دليل .

فصل

ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة إما وجوداً أو وجوداً وعدماً فإنه احتجاج بلا دليل فى الحقيقة ، ومن حيث الظاهر هو احتجاج بكثرة أداء الشهادة ، وقد بينا أن كثرة أداء الشهادة وتكرارها من الشاهد لا يكون دليل صحة شهادته . ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والعوارض ، والناظر وإن بالغ فى الاجتهاد بالعرض على الأصول المعلومة عنده فالخصم لا يعجز من أن يقول عندى أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو معارض فجهلك به لا يكون حجة لك على ، فتبين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل ، ولكنه فوق ما تقدم فى الاحتجاج به من حيث الظاهر ؛ لأن من حيث الظاهر الوصف صالح ، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل ، ولكن لكونه فى الحقيقة استدلالاً على صحته بعدم النقوض والعوارض لم يصلح أن يكون حجة لإثبات الحكم .

فإن قيل : أليس أن النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها ، واحتمال ورود الناسخ لا يمكن شبهة فى الاحتجاج بها قبل أن يظهر الناسخ فكذلك ما تقدم ؟ قلنا : أما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا احتمال للنسخ فى كل نص كان حكمه ثابتاً عند وفاته ، فأما فى حال حياته فهكذا نقول : إن الاحتجاج به لإثبات الحكم ابتداء صحيح ، فأما لإبقاء الحكم أو لنفى الناسخ لا يكون صحيحاً ؛ لأن احتمال بقاء الحكم واحتمال قيام دليل النسخ فيه كان بصفة واحدة ، وقد قررنا هذا فى باب النسخ .

مبيعاً والمبيع الدين لا يكون إلا سلماً ، وعلى هذا لو قال لعبده إن أخبرتنى بقدوم فلان فأنت حر ، فهذا على الخبر الحق الذى يكون بعد القدوم ؛ لأن مفعول الخبر محذوف هنا وقد دل عليه حرف الباء الذى هو للإلصاق ، كقول القائل : بسم الله ، أى بدأت بسم الله فيكون معنى كلامه إن أخبرتنى خبراً ملصقاً بقدوم فلان ، والقدوم اسم لفعل موجود فلا يتناول الخبر بالباطل . ولو قال إن أخبرتنى أن فلاناً قد قدم فهذا على الخبر حقاً كان أو باطلاً ؛ لأنه لما لم يذكر حرف الباء فالمذكور صالح لأن يكون مفعول الخبر وأن وما بعده مصدر والخبر إنما يكون بكلام لا بفعل فكأنه قال إن أخبرتنى بخبر قدوم فلان ، والخبر اسم لكلام يدل على القدوم ولايوجد عنده القدوم لامحالة . وعلى هذا قال فى الزيادات : إذا قال أنت طالق بمشيئة الله أو بإرادته أو بحكمه لم تطلق ، وكذلك سائر أخواتها ؛ لأن الباء للإلصاق فيكون دليلاً على معنى الشرط مفضياً إليه . وعلى هذا قال فى الجامع : إذا قال لامرأته إن خرجت من هذه الدار إلا بإذنى تحتاج إلى الإذن فى كل مرة ، لأن الباء للإلصاق فإنما جعل المستثنى خروجاً ملصقاً بالإذن وذلك لا يكون إلا بتجديد الإذن فى كل مرة ، قال تعالى : « وما نتنزّل إلا بأمرِ ربك » أى مأمورين بذلك . ولو قال إن خرجت إلا أن آذن لك ، فهذا على الإذن مرة [واحدة[1]] لأنه يتعذر الحمل ههنا على الاستثناء لمخالفة الجنس فى صيغة الكلام[2] فيحمل على معنى الغاية مجازاً لما بينهما من المناسبة ، وعليه دل قوله تعالى : « إلا أن يحاط بكم » . « إلا أن تقطّع قلوبهم » : أى حتى . ثم قال الشافعى فى قوله تعالى : « وامسحوا برءوسكم » : إن الباء للتبعيض فإنما يلزمه مسح بعض الرأس وذلك أدنى ما يتناوله الاسم . وقال مالك : الباء صلة للتأكيد بمنزلة قوله تعالى : « تنبُتُ بالدُّهْنِ » كأنه قال وامسحوا رءوسكم فيلزمه مسح جميع الرأس . وقلنا : أما التبعيض فلا وجه له[3] لأن الموضوع للتبعيض حرف من والتكرار والاشتراك لا يثبت بأصل الوضع ، ولا وجه لحمله على الصلة لما فيه من معنى الإلغاء أو الحمل على غير فائدة مقصودة

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) وفى الهندية : صفة الكلام .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فلا معنى له .

وهى التوكيد . ولكنا نقول : الباء للإلصاق باعتبار أصل الوضع ، فإذا قرنت بآلة المسح يتعدى الفعل بها إلى محل المسح فيتناول جميعه كما يقول الرجل : مسحت الحائط بيدى ومسحت رأس اليتيم بيدى فيتناول كله ، وإذا قرنت بمحل المسح يتعدى الفعل بها إلى الآلة فلا تقتضى الاستيعاب وإنما تقتضى إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ، ثم أكثر الآلة ينزل منزلة الكمال ، فيتأدى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح ، ومعنى التبعيض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء .

فإن قيل : أليس أن فى التيمم حكم المسح ثبت بقوله تعالى : «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » ثم الاستيعاب فيه شرط ؟ قلنا : أما على رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله فإنه لايشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى ، وأما على ظاهر الرواية فإنما عرفنا الاستيعاب هناك إما بإشارة الكتاب وهو أن الله تعالى أقام التيمم فى هذين العضوين مقام الغسل عند تعذر الغسل والاستيعاب فى الغسل فرض بالنص فكذلك فيما قام مقامه ، أو عرفنا ذلك بالسنة وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه : « يكفيك ضربتان : ضربة للوجه وضربة للذراعين » .

ومن هذا الفصل حروف القسم ، والأصل فيها باعتبار الوضع الباء حتى يستقيم استعمالها مع إظهار الفعل ومع إضماره ، فإن الباء للإلصاق وهى تدل على محذوف كما بينا ، وقول الرجل بالله بمعنى أقسم [أو أحلف[1]] بالله كما قال تعالى : « يحلفون بالله ماقالوا » وكذلك يستقيم وصلها بسائر الأسماء والصفات وبغير الله إذا حلف به مع التصريح بالاسم أو الكناية عنه بأن يقول بأبى أو بك لأفعلن أو به لأفعلن فيصح استعماله فى جميع هذه الوجوه لمقصود القسم باعتبار أصل الوضع . ثم قد تستعار الواو مكان الباء فى صلة القسم لما بينهما من المناسبة صورة ومعنى . أما الصورة فلأن خروج كل واحد منهما من المخرج الصحيح بضم الشفتين ، وأما المعنى فلأن فى العطف إلصاق المعطوف بالمعطوف عليه ، وحرف الباء للإلصاق إلا أن الواو تستعمل فى المضمر [دون المظهر ، لايقال أحلف والله لأنه يشبه قسمين ؛

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

بينهما بعضية ، وفى المبتوتة إنه لا يلحقها الطلاق لأنه ليس بينهما نكاح ، وفى إسلام المروى بالمروى إنه يجوز لأنه لم يجمع البدلين الطعم والثمنية ، وهذا فاسد لأنه استدلال بعدم وصف والعدم لا يصلح أن يكون موجباً حكماً ، وقد بينا أن العدم الثابت بدليل لا يكون بقاؤه ثابتاً بدليل فكيف يستدل به لإثبات حكم آخر .

فإن قيل : مثل هذا التعليل كثير فى كتبكم . قال محمد رحمه الله : ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف لأنه ليس بمال ، والزوائد لا تضمن بالغصب لأنه لم يغصب الولد . وقال أبو حنيفة رحمه الله : العقار لا يضمن بالغصب لأنه لم ينقله ولم يحوله . وقال فيما لا يجب فيه الخمس : لأنه لم يوجف عليه المسلمون . وقال فى تناول الحصاة : لا تجب الكفارة لأنه ليس بمطعوم . وقال فى الجد : لا يؤدى صدقة الفطر عن النافلة لأنه ليس عليه ذلك . فهذا استدلال بعدم وصف أو حكم . قلنا : أولاً هذا عندنا غير مذكور على وجه المقايسة بل على وجه الاستدلال فيما كان سببه واحداً معيناً بالإجماع نحو الغصب ؛ فإن ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب ، فالاستدلال بانتفاء الغصب على انتفاء الضمان يكون استدلالاً بالإجماع . وكذلك وجوب ضمان المال بسبب يستدعى المماثلة بالنص وله سبب واحد عين وهو إتلاف المال ، فيستقيم الاستدلال بانتفاء المالية فى المحل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوماً فى الشرع بالإجماع نحو الخمس فإنه واجب فى الغنيمة لا غير وطريق الاغتنام الايجاف عليه بالخيل والركاب ، فالاستدلال به لنفى الخمس يكون استدلالاً صحيحاً ، وقد بينا أنه إبلاء العذر فى بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم . فأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلاً بعدم الوصف وعدم الوصف لا يعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتاً باعتبار وصف آخر ؛ لأنه وإن لم يكن مالاً فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والأصل المتفق عليه الحدود والقصاص ، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص ، فعرفنا أن بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به لإثباته بشهادة

النساء مع الرجال . وكذلك ما علل به من أخوات هذا الفصل فهو يخرج على هذا الحرف إذا تأملت .

فصـــــل

ومن هذا النوع الاحتجاج بأن الأوصاف محصورة عند القائسين ، فإذا قامت الدلالة على فساد سائر الأوصاف إلا وصفا واحداً تثبت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة . هذا طريق بعض أصحاب الطرد . وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق . قال الشيخ رحمه الله : وقد كان بعض أصدقائى عظيم الجد فى تصحيح هذا الكلام ، بعلة أن الأوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بعلة للحكم بل العلة وصف منها ، فإذا قام الدليل على فساد سائر الأوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الإجماع كأصل الحكم ؛ فإن العلماء إذا اختلفوا فى حكم حادثة على أقاويل ، فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الأقاويل إلا واحدا ثبت صحة ذلك القول ، وذلك نحو اختلاف العلماء فى جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه ، فإنا إذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف ، وقول من يقول بالقرعة ، وقول من يقول بالتوقف إنه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعاً . وإذا قال لنسائه الأربعة : إحداكن طالق ثلاثاً ووطىء ثلاثاً منهن حتى يكون ذلك دليلاً على انتفاء المحرمة عنهن تعين بها الرابعة محرمة فكان تقرب هذا من الأدلة العقلية . قال الشيخ : وعندى أن هذا غلط لا يجوز القول به ، وهو مع ذلك نوع من الاحتجاج بالدليل[1] . أما بيان الغلط فيه وهو أن ما يجعله هذا القائل دليل صحة علته هو الدليل على فساده ؛ لأنه لا يمكنه سلوك هذا الطريق إلا بعد قوله بالمساواة بين الأوصاف فى أن كل وصف منها صالح أن يكون علة للحكم ، وبعد ثبوت هذه المساواة فالدليل الذى يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقى منها ؛ لأنه متى علم المساواة بين شيئين فى الحكم ثم ظهر لأحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل

---

(١) وفى الهندية : بلا دليل . ولعل الصواب ما فى الهندية .

فيجازى بها مرة إذا أريد بها الشرط ولا يجازى بها مرة إذا أريد بها الوقت ، وإذا استعملت للشرط لم يكن فيها معنى الوقت ، وهذا قول أبى حنيفة ، وعلى قول نحويى البصرة هى للوقت باعتبار أصل الوضع ، وإن[1] استعملت للشرط فهى لا تخلو عن معنى الوقت ، بمنزلة متى فإنها للوقت وإن كان قد يجازى بها ؛ فإن المجازاة بها لازمة فى غير موضع الاستفهام[2] والمجازاة بإذا جائزة غير لازمة ، وهذا قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله . وبيان المسألة ما إذا قال إذا لم أطلقك فأنت طالق أو إذا مالم أطلقك ، فإن عنى بها الوقت تطلق فى الحال ، وإن عنى الشرط لم تطلق حتى تموت ، وإن لم تكن له نية فعلى قول أبى حنيفة لا تطلق حتى يموت ، وعلى قولهما تطلق فى الحال ، قالا إن إذا تستعمل للوقت غالباً وتقرن بما ليس فيه معنى الخطر ، فإنه يقال الرطب إذا اشتد الحر والبرد إذا جاء الشتاء ، ولا يستقيم مكانها إن ، قال تعالى : « إذا الشمس كُوِّرت » و« إذا السماء انفَطَرت » وذلك كائن لامحالة ، فعرفنا أنه لا ينفك عن معنى الوقت استعمالاً . وتستعمل فى جواب الشرط ، قال تعالى : « وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون » وما يستعمل فى المجازاة لا يكون محض الشرط ، فعرفنا أنها بمعنى متى فإنها لاتنفك عن معنى الوقت وإن كان المجازاة بها ألزم من المجازاة بإذا . وإذا ثبت هذا قلنا قد أضاف الطلاق إلى وقت فى المستقبل هو خال عن إيقاع الطلاق فيه عليها وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق ، ألا ترى أنه لو قال لامرأته إذا شئت فأنت طالق لم تتوقت[3] المشيئة بالمجلس بمنزلة قوله متى شئت ، بخلاف قوله إن شئت ، وأبو حنيفة رحمه الله اعتمد ماقال أهل الكوفة إن إذا قد تستعمل بمحض الشرط ، واستدل عليه الفراء بقول القائل :

استغن ما أغناك ربُّك بالغِنى وإذا تصبك خصاصة فتحمّل

معناه إن تصبك خصاصة ، فإن حمل على معنى الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت ،

---

(١) وفى العثمانية : وإذا استعملت .

(٢) فإن المجازاة لازمة فى غير موضع الاستفهام ومع ذلك لايخرج عن الوقت فأولى أن لايخرج إذا عن الوقت مع عدم لزومها المجازاة — هامش العثمانية .

(٣) كذا فى العثمانية ، وكان فى الأصل : لم تتوقف .

وإن حمل على معنى الوقت وقع الطلاق فى الحال والطلاق بالشك لايقع . وعلى هذا قلنا فى قوله إذا شئت إنه لا يتوقت بالمجلس لأن المشيئة صارت إليها بيقين ، فلو[١] جعلنا الكلمة بمنزلة إن خرج الأمر من يدها بالقيام ، ولو جعلناها بمنزلة متى لم يخرج الأمر من يدها بالشك .

وأما متى فهى للوقت باعتبار أصل الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعلناها فى معنى الشرط ولهذا صح المجازاه بها غير أنها لاتنفك عن معنى الوقت بحال ، فإذا قال لامرأته متى لم أطلقك فأنت طالق أو متى ما لم أطلقك فأنت طالق طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه ، ولهذا لم نذكر فى حروف الشرط كلة كل لأن الاسم يليها دون الفعل فإنها تجمع الأسماء ويستقيم أن يقال كل رجل ولا يستقيم أن يقال كل دخل ، وفيها معنى الشرط باعتبار أن الاسم الذى يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم كل الكلام[٢] وذلك الفعل يصير فى معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء إلا بوجوده . بيانه فيما إذا قال كل امرأة أتزوجها وكل عبد أشتريه ، وذكرنا فى حروف الشرط كلة كلما لأن الفعل يتعقبها دون الاسم . يقال كلما دخل وكلما خرج ولا يقال كلما زيد . وقد قدمنا الكلام فى بيان كلما ومن وما .

ومما هو فى معنى الشرط لو على ما يروى عن أبى يوسف أنه إذا قال لامرأته أنت طالق لو دخلت الدار لم تطلق مالم تدخل كقوله إن دخلت لأن لو تفيد معنى الترقب فيما يقرن به مما يكون فى المستقبل فكان بمعنى الشرط من هذا الوجه . ولو قال أنت طالق لو حسن خلقك عسى أن أراجعك تطلق فى الحال لأن لو هنا إنما تقرن بالمراجعة التى تترقب فى المستقبل فتخلو كلمة الإيقاع عن معنى الشرط .

وأما لولا فهى بمعنى الاستثناء لأنها تستعمل لنفى شىء بوجود غيره ، قال تعالى : « ولولا رهطك لرجمناك » وعلى هذا قال محمد رحمه الله فى قوله أنت طالق لولا دخولك الدار إنها لا تطلق وتجعل هذه الكلمة بمعنى الاستثناء ، ذكره الكرخى رحمه الله فى المختصر .

---

(١) وفى العثمانية : وإن ، وفى الهندية : ولو .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ليتم الكلام .

وبالأخرى إلى فروع أخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم فى موضع ثابتاً بالعلة الأخرى دليل فساد العلة .

فأما المفارقة فمن الناس من ظن أنها مفاقهة ، ولعمرى المفارقة مفاقهة ولكن فى غير هذا الموضع ، فأما على وجه الاعتراض على العلل المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها فى موضع النزاع . وبيان هذا من وجوه ثلاثة : أحدها أن شرط صحة القياس لتعدية الحكم إلى الفروع تعليل الأصل ببعض أوصافه لا بجميع أوصافه ، وقد بينا أنه متى كان التعليل بجميع أوصاف الأصل لا يكون مقايسة ، فبيان المفارقة بين الأصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك فى الفرع ويرجع إلى بيان صحة المقايسة ، فأما أن يكون ذلك اعتراضاً على العلة فلا . ثم ذكر وصف آخر فى الأصل يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد فى موقف المنكر إلى أن تتبين له الحجة لا فى موضع الدعوى ، وإن اشتغل بإثبات دعواه فذلك لا يكون سعياً فى إثبات الحكم المقصود وإنما يكون سعياً فى إثبات الحكم فى الأصل وهو مفروغ عنه ، ولا يتصل ما يثبته بالفرع إلا من حيث إنه ينعدم ذلك المعنى فى الفرع وبالعدم لا يثبت الاتصال ، وقد بينا أن العدم لا يصلح أن يكون موجباً شيئاً ، فكان هذا منه اشتغالا بما لا فائدة فيه . والثالث ما بينا أن الحكم فى الأصل يجوز أن يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الأخرى ، فبان انعدام[1] فى الفرع الوصف الذى يروم به السائل الفرق ، وإن سلم له أنه علة لإثبات الحكم فى الأصل فذلك لا يمنع المجيب من أن يعدى حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذى يدعيه أنه علة للحكم ، ومالا يكون قدحاً فى كلام المجيب فاشتغال السائل به يكون اشتغالا بما لا يفيد ، وإنما المفاقهة فى الممانعة حتى يبين المجيب تأثير علته ، فالفقه حكمة باطنة ، وما يكون مؤثراً فى إثبات الحكم شرعاً فهو الحكمة الباطنة ، والمطالبة به تكون مفاقهة ،

---

(١) وفى العثمانية : انعدم .

فأما الإعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولا لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لإثبات الحكم ، واشتغالاً بإثبات الحكم بما ليس بحجة أصلا فى موضع النزاع وهو عدم العلة ، فتبين أن هذا ليس من الفاقهة فى شىء ، والله أعلم .

فصل الممانعة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الممانعة أصل الاعتراض على العلة المؤثرة من حيث إن الخصم المجيب يدعى أن حكم الحادثة ما أجاب به ، فإذا لم يسلم له ذلك يذكر وصفاً يدعى أنه علة موجبة للحكم فى الأصل المجمع عليه وأن هذا الفرع نظير ذلك الأصل ، فيتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف إلى الفرع ، وفى هذا الحكم دعويان[١] فهو أظهر فى الدعوى من الأول ، أى حكم الحادثة ، وإن كانت المناظرة لا تتحقق إلا بمنع دعوى السابق عرفنا أنها لا تتحقق إلا بمنع هذه الدعاوى أيضاً فيكون هو محتاجاً إلى إثبات دعاويه بالحجة ، والسائل منكر فليس عليه سوى المطالبة لإقامة الحجة بمنزلة المنكر فى باب الدعاوى والخصومات ، وإليه أشار صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم حيث قال للمدعى : « ألك بينة » وبالممانعة يتبين العوار ، ويظهر المدعى من المنكر ، والملزم من الدافع بعد ما ثبت شرعاً أن حجة أحدهما غير حجة الآخر .

ثم الممانعة على أربعة أوجه : ممانعة فى نفس العلة ، وممانعة فى الوصف الذى يذكر المعلل أنه علة ، وممانعة فى شرط صحة العلة أنه موجود فى ذلك الوصف ، وممانعة فى المعنى الذى به صار ذلك الوصف علة للحكم .

أما الممانعة فى نفس العلة فكما بينا أن كثيرا من العلل إذا تأملت فيها تكون احتجاجا بلا دليل ، وذلك لا يكون حجة على الخصم لإثبات

---

(١) إحدى الدعويين ذكر الوصف ، والثانية التعدية ، والأول جواب حكم الحادثة . هامش العثمانية .

باب بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأى

قال رضى الله عنه : هذه الأحكام تنقسم[١] أربعة أقسام : الثابت بعبارة النص ، والثابت بإشارته ، والثابت بدلالته ، والثابت بمقتضاه . فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له ، والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل فى معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز . ونظير ذلك من المحسوس أن ينظر الإنسان إلى شخص هو مقبل عليه ويدرك آخرين بلحظات بصره يمنة ويسرة وإن كان قصده رؤية المقبل إليه فقط ، ومن رمى سهماً إلى صيد فربما يصيب الصيدين بزيادة حذقه فى ذلك العمل ، فإصابته الذى قصد منهما موافق للعادة ، وإصابة الآخر فضل على ما هو العادة حصل بزيادة حذقه ومعلوم أنه يكون مباشراً فعل الاصطياد فيهما ، فكذلك هنا الحكم الثابت بالإشارة والعبارة كل واحد منهما يكون ثابتاً بالنص وإن كان عند التعارض قد يظهر بين الحكمين تفاوت كما نبينه .

وبيان هذين النوعين فى قوله تعالى : « للفقراء المهاجرين » فالثابت بالعبارة فى هذه الآية نصيب من الفىء لهم لأن سياق الآية لذلك ، كما قال تعالى فى أول الآية : « ما أفاءَ اللهُ على رسوله » الآية ، والثابت بالإشارة أن الذين هاجروا من مكة قد زالت أملاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها ؛ فإن الله تعالى سماهم فقراء والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال ؛ لأن الفقر ضد الغنى والغنىُّ من يملك حقيقة المال لا من قربت يده من المال حتى لا يكون المكاتب غنياً حقيقة وإن كان فى يده أموال ، وابن السبيل غنى حقيقة وإن بعدت يده عن المال لقيام ملكه ، ومطلق الكلام محمول على حقيقته ، وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان ، فعرفنا أنه ثابت بإشارة النص ولكن لما كان لا يتبين ذلك إلا بالتأمل اختلف العلماء فيه لاختلافهم فى التأمل ، ولهذا قيل : الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح أو بمنزلة المشكل من الواضح ، فمنه[٢] ما يكون

---

(١) وفى الهندية : تنقسم على أربعة أقسام .

(٢) أى الإشارة — هامش العثمانية .

موجباً للعلم قطعاً بمنزلة الثابت بالعبارة ، ومنه ما لا يكون موجباً للعلم وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى الاحتمال مراداً بالكلام .

ومن ذلك قوله تعالى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » فالثابت بالعبارة ظهور المنة للوالدة على الولد لأن السياق يدل على ذلك ، والثابت بالإشارة أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر فقد ثبت بنص آخر أن مدة الفصال حولان كما قال تعالى : « وفصاله فى عامين » فإنما يبقى للحمل ستة أشهر ولهذا خفى ذلك على أكثر الصحابة رضى الله عنهم واختص بفهمه ابن عباس رضى الله عنهما فلما ذكر لهم ذلك قبلوا منه واستحسنوا قوله .

ومن ذلك قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » فالثابت بالعبارة وجوب نفقتها على الوالد فإن السياق لذلك ، والثابت بالإشارة أحكام منها أن نسبة الولد إلى الأب لأنه أضاف الولد إليه بحرف اللام فقال : « وعلى المولود له » فيكون دليلاً على أنه هو المختص بالنسبة إليه ، وهو دليل على أن للأب تأويلاً فى نفس الولد وماله ؛ فإن الإضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد إلى سيده فيقال هذا العبد لفلان ، وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : « أنتَ ومالُك لأبيك » ولثبوت التأويل له فى نفسه وماله قلنا لا يستوجب العقوبة بإتلاف نفسه ولا يحد بوطء جاريته وإن علم حرمتها عليه ، والمسائل على هذا كثيرة ، وهو دليل أيضاً على أن الأب لا يشاركه فى النفقة على الولد غيره لأنه هو المختص بالإضافة إليه والنفقة تبتنى على هذه الإضافة كما وقعت الإشارة إليه فى الآية ، بمنزلة نفقة العبد فهى إنما تجب على سيده لا يشاركه غيره فيها ، وفيه دليل أيضاً على أن استئجار الأم على الإرضاع فى حال قيام النكاح بينهما لا يجوز ؛ لأنه جعل النفقة لها عليه باعتبار عمل الإرضاع بقوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » فلا يستوجب بدلين باعتبار عمل واحد ، وهو دليل أيضاً على ما يستحق بعمل الإرضاع من النفقة والكسوة لا يشترط فيه إعلام الجنس والقدر وإنما يعتبر فيه المعروف فيكون دليلا لأبى حنيفة رحمه الله فى جواز استئجار الظئر[1] بطعامها وكسوتها .

---

(١) جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها بطريق الإشارة ، ووجوب نفقة الوالدات وكسوتهن بطريق العبارة — هامش العثمانية .

فصل القلب والعكس

قال رضى الله عنه : تفسير القلب لغة : جعل أعلى الشيء أسفله وأسفله أعلاه . من قول القائل : قلبت الإناء إذا نكسه ، أو هو : جعل بطن الشيء ظهراً والظهر بطناً . من قول القائل : قلبت الجراب إذا جعل باطنه ظاهراً وظاهره باطناً ، وقلبت الأمر إذا جعله ظهراً لبطن . وقلب العلة على هذين الوجهين . وهو نوعان : أحدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا ، وهذا مبطل للعلة ؛ لأن العلة هى الموجبة شرعاً والمعلول هو الحكم الواجب به فيكون فرعاً وتبعاً للعلة ، وإذا جعل التبع أصلا والأصل تبعاً كان ذلك دليل بطلان العلة . وبيانه فيما قال الشافعى فى الذمى إنه يجب عليه الرجم لأنه من جنس من يجلد بكره مائة فيرجم ثيبه كالمسلم . فيقلب عليه فنقول : فى الأصل إنما يجلد بكره لأنه يرجم ثيبه فيكون ذلك قلباً مبطلا لعلته باعتبار أن ما جعل فرعاً صار أصلا وما جعله أصلا صار تبعاً . وكذلك قوله : القراءة ركن يتكرر فرضاً فى الأوليين فيتكرر أيضاً فرضاً فى الأخريين كالركوع . وهذا النوع من القلب إنما يتأتى عند التعليل بحكم لحكم ، فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب ؛ إذ الوصف لا يكون حكما شرعيا يثبت بحكم آخر . وطريق المخلص عن هذا القلب أن لا يذكر هذا على سبيل التعليل بل على سبيل الاستدلال بأحد الحكمين على الآخر ؛ وإن الاستدلال بحكم على حكم طريق السلف فى الحوادث ، روينا ذلك عن النبي عليه السلام وعن الصحابة رضى الله عنهم ، ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه ، هذا على ذاك فى حال وذاك على هذا فى حال ، بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الأصل لأحدهما أيهما كان بثبوته للآخر ، ويثبت الرق فى أيهما كان بثبوته للآخر ، وذلك نحو ما يقوله علماؤنا رحمهم الله . وبيانه فيما قال علماؤنا : إن الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع كالحج ، فلا يستقيم قلبهم علينا ؛ لأن الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع ؛

لأنا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث إن المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هى محض حق الله تعالى ، على وجه يكون المضى فيها لازماً ، والرجوع عنها بعد الأداء حرام ، وإبطالها بعد الصحة جناية ، فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذاك تارة وذاك على هذا تارة . وكذلك قولنا فى الثيب الصغيرة من يكون مولياً عليه فى ماله تصرفاً يكون مولياً عليه فى نفسه تصرفا كالبكر ، وفى البكر البالغة من لا يكون مولياً عليه فى ماله تصرفاً لا يكون مولياً عليه فى نفسه تصرفاً كالرجل ، يكون استدلالاً صحيحاً بأحد الحكمين على الآخر ؛ إذ المساواة قد تثبت بين التصرفين من حيث إن ثبوت الولاية فى كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه ، فلا يستقيم قلبهم إذا ذكرنا هذا على وجه الاستدلال ؛ لأن جواز الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة وهو المقصود بالاستدلال ، بخلاف ما علل به الشافعى ، فإنه لا مساواة بين الجلد والرجم ؛ أما من حيث الذات فالرجم عقوبة غليظة تأتى على النفس والجلد لا ، ومن حيث الشرط الرجم يستدعى من الشرائط ما لا يستدعى عليه الجلد كالثيوبة . وكذلك لا مساواة بين ركن القراءة وبين الركوع ؛ فإن الركوع فعل هو أصل فى الركعة ، والقراءة ذكر هو زائد ، حتى إن العاجز عن الأذكار القادر على الأفعال يؤدى الصلاة ، والعاجز عن الأفعال القادر على الأذكار لا يؤديها ، ويسقط ركن القراءة بالاقتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق ولا يسقط ركن الركوع . وكذلك لا مساواة بين الشفع الثانى والشفع الأول فى القراءة ؛ فإنه يسقط فى الشفع الثانى شطر ما كان مشروعاً فى الشفع الأول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه فى الشفع الأول وهو الجهر بالقراءة ، ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر ، والقلب يبطل التعليل على وجه المقايسة .

والنوع الثانى من القلب : هو جعل الظاهر باطناً بأن يجعل الوصف الذى

فى المصروف إليه وهى المسكنة وجعل الواجب فعل الإطعام فيكون ذلك دليلا على أنه مشروع لاعتبار حاجة المحل ، ثم هذه الحاجة تتجدد بتجدد الأيام فجعلنا المسكين الواحد فى عشرة أيام بمنزلة عشرة مساكين فى جواز الصرف إليه ، ولهذا لم نجوز صرف جميع الكفارة إلى مسكين واحد دفعة واحدة .

فإن قيل : فقد جوزتم صرف الكسوة أيضاً إلى مسكين واحد فى عشرة أيام والحاجة إلى الكسوة لا تتجدد [فى[1]] كل يوم وإنما ذلك فى كل ستة أشهر أو أكثر . قلنا قد بينا أن التكفير فى الكسوة يحصل بالتمليك والحاجة التى تكون باعتبار التمليك لا نهاية لها فتجعل متجددة حكماً بتجدد الأيام ، ولهذا قال بعض مشايخنا : إذا فرق الإطعام فى يوم واحد يجوز أيضاً وإن أدى الكل مسكيناً واحداً لأن تجدد الحاجة بتجدد الوقت معلوم وحقيقتها يتعذر الوقوف عليه فيجعل باعتبار كل ساعة كأن الحاجة متجددة حكماً ، ولكن هذا فى التمليك فأما فى التمكين لا يتحقق هذا ، وأكثرهم على أن فى الكسوة يعتبر هذا المعنى الحكمى[2] فأما فى الطعام يعتبر بتجدد الأيام لأن المنصوص عليه الإطعام وحقيقته فى التمكين من الطعام ، ومعنى تجدد الحاجة إلى ذلك لا يتحقق إلا بتجدد الأيام .

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « أغنوهم عن المسألة فى مثل هذا اليوم » فالثابت بالعبارة وجوب أداء صدقة الفطر فى يوم العيد إلى الفقير والسياق لذلك ، والثابت بالإشارة أحكام : منها أنها لا تجب إلا على الغنى لأن الإغناء إنما يتحقق من الغنى ، ومنها أن الواجب الصرف إلى المحتاج لأن إغناء الغنى لا يتحقق وإنما يتحقق إغناء المحتاج ، ومنها أنه ينبغى أن يعجل أداءها قبل الخروج إلى المصلى ليستغنى عن المسألة ويحضر المصلى فارغ القلب من قوت العيال فلا يحتاج إلى السؤال ، ولهذا قال أبو يوسف لا يجوز صرفها إلا إلى فقراء المسلمين ، فنى قوله « فى مثل هذا اليوم » إشارة إلى ذلك ، يعنى أنه يوم عيد للفقراء والأغنياء جميعاً وإنما يتم ذلك للفقراء إذا استغنوا عن السؤال فيه . وقال أبو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما : هو كذلك ولكن فى هذا إشارة إلى الندب أن الأولى أن يصرفه إلى فقراء المسلمين كما أن

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وهو أن الحاجة باعتبار التمليك التى تتجدد فى كل يوم حكماً — هامش العثمانية .

الأولى أن يعجل أداءها قبل الصلاة وإن كان التأخير جائزاً ، ومنها أن وجوب الأداء يتعلق بطلوع الفجر لأن اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإنما يغنيه عن المسألة فى ذلك اليوم أداء فيه ، ومنها أنه يتأدى الواجب بمطلق المال لأنه اعتبر الإغناء وذلك يحصل بالمال المطلق وربما يكون حصوله بالنقد أتم من حصوله بالحنطة والشعير والتمر ، ومنها أن الأولى أن يصرف صدقته إلى مسكين واحد لأن الإغناء بذلك يحصل وإذا فرقها على المساكين كان هذا فى الإغناء دون الأول وما كان أكمل فيما هو المنصوص عليه فهو أفضل ؛ فهذه أحكام عرفناها بإشارة النص وهو معنى جوامع الكلم الذى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أوتيتُ جوامعَ الكلم واختُصر لى اختصارا » هذا مثال بيان الثابت بعبارة النص وإشارته من الكتاب والسنة .

فأما الثابت بدلالة النص فهو ماثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطاً بالرأى ؛ لأن للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به ، فالألفاظ مطلوبة للمعانى وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ ، بمنزلة الضرب له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو الإيلام ، ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له ، فكما أن فى المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة فكذلك فى المسمى الخاص الذى[1] هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ويسمى ذلك دلالة النص ، فمن حيث إن الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتاً بعبارة النص ، ومن حيث إنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياساً ، فالقياس معنى يستنبطه بالرأى مما ظهر له أثر فى الشرع ليتعدى به الحكم إلى ما لانص فيه لا استنباط باعتبار معنى النظم لغة ، كما فى قوله صلى الله عليه وسلم : « الحنطة بالحنطة مثل بمثل » جعلنا العلة هى الكيل والوزن بالرأى فإن ذلك لاتتناوله صورة النظم ولامعناها لغة ، ولهذا اختص العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأى ، ويشترك فى معرفة دلالة النص كل من له بصر فى معنى الكلام لغة فقيهاً أو غير فقيه . ومثال ماقلنا فى قوله تعالى : « فلا تقل لهما أفٍّ ولاتنهرهما » فإن للتأفيف صورة معلومة ومعنى

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فى المسمى الذى .

لأجله ثبتت الحرمة وهو الأذى حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا فى لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة فى حقه ، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة فى سائر أنواع الكلام التى فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفى الأفعال كالضرب ونحوه ، وكان ذلك معلوماً بدلالة النص لا بالقياس ؛ لأن قدر ما فى التأفيف من الأذى موجود فيه وزيادة . ومثال هذا ماروى أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم ، وقد علمنا أنه مارجم لأنه ماعز بل لأنه زنى فى حالة الإحصان ، فإذا ثبت هذا الحكم فى غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس . وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفارة على الأعرابى باعتبار جنايته لا لكونه أعرابيا ، فمن وجدت منه مثل تلك الجناية يكون الحكم فى حقه ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ؛ وهذا لأن المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعاً على ماقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الهرة « إنها ليست بنجسة إنها من الطوّافين عليكم والطوّافات » ثم هذا الحكم يثبت فى الفأرة والحية بهذه العلة فلا يكون ثابتاً بالقياس بل بدلالة النص . وقال عليه السلام للمستحاضة : « إنه دم عِرْق انفجر فتوضئى لكل صلاة » ثم ثبت ذلك الحكم فى سائر الدماء التى تسيل من العروق فيكون ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ، ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة ، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة أحدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث المعنى ؛ ولهذا جوّزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وإن كنا لا نجوّز ذلك بالقياس ، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص ؛ لأن عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق ، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا فى الغنيمة ، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد فى اللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا ، فالزنا اسم لفعل معنوى له غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء بطريق حرام لا شبهة فيه وقد وجد هذا كله فى اللواطة ، فاقتضاء الشهوة بالمحل المشتهى وذلك بمعنى الحرارة واللين ، ألا ترى أن الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما ، والقصد منه السفاح

لأن النسل لاتصور له فى هذا المحل ، والحرمة هنا أبلغ من الحرمة فى الفعل الذى يكون فى القبل فإنها حرمة لا تنكشف بحال ، وإنما يبدل اسم المحل فقط فيكون الحكم ثابتاً بدلالة النص لابطريق القياس . وأبوحنيفة رضى الله عنه يقول هو قاصر فى المعنى الذى وجب الحد باعتباره ، فإن الحد مشروع زجراً وذلك عند دعاء الطبع إليه ودعاء الطبع إلى مباشرة هذا الفعل فى القبل من الجانبين فأما فى الدبر دعاء الطبع إليه من جانب الفاعل لامن جانب المفعول به ، وفى باب العقوبات تعتبر صفة الكمال لما فى النقصان من شبهة العدم ، ثم فى الزنا إفساد الفراش وإتلاف الولد حكماً فإن الولد الذى يتخلق من الماء فى ذلك المحل لايعرف له والد لينفق عليه ، وبالنساء عجز عن الاكتساب والإنفاق ولا يوجد هذا المعنى فى الدبر فإنما فيه مجرد تضييع الماء بالصب فى غير محل منبت وذلك قد يكون مباحاً بطريق العزل ، فعرفنا أنه دون الزنا فى المعنى الذى لأجله أوجب الحد ولامعتبر بتأكد الحرمة فى حكم العقوبة ، ألا ترى أن حرمة الدم والبول آكد من حرمة الخمر ، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولايجب بشرب الدم والبول للتفاوت فى معنى دعاء الطبع من الوجه الذى قررنا ، ولهذا قلنا فى قوله عليه السلام : « لا قَوَد إلا بالسيف » : إن القصاص يجب إذا حصل القتل بالرمح أو النشابة ؛ لأن لعبارة النص معنى معلوماً فى اللغة وذلك المعنى كامل فى القتل بالرمح والنشابة ، وقد عرفنا أن المراد بذكر السيف القتل به لاقبضه وإنما السيف آلة يحصل به القتل فإذا حصل بآلة أخرى مثل ذلك القتل تعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس . ثم قال أبو حنيفة رحمه الله : المعنى المعلوم بذكر السيف لغة أنه ناقض للبنية بالجرح وظهور أثره فى الظاهر والباطن ، فلا يثبت هذا الحكم فيما لايمائله فى هذا المعنى وهو الحجر والعصا . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : المعنى المعلوم به لغة أن النفس لاتطيق احتماله ودفع أثره فيثبت الحكم بهذا المعنى فى القتل بالمثقل ويكون ثابتاً بدلالة النص ، قالا لأن القتل نقض البنية وذلك بفعله لا تحتمله البنية مع صفة السلامة وهذا المعنى فى المثقل أظهر ؛ فإن إلقاء حجر الرحى والأسطوانة على إنسان لا تحتمله البنية بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمله البنية بواسطة السراية ، وإذا كان هذا أتم فى المعنى المعتبر كان ثبوت الحكم فيه

بدلالة النص[١] كما فى الضرب مع التأفيف . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : المعتبر فى باب العقوبات صفة الكمال فى السبب لما فى النقصان من شبهة العدم ، والكمال فى نقض البنية بما يكون عاملاً فى الظاهر والباطن جميعاً ؛ فاعتبار مجرد عدم احتمال البنية إياه مع صفة السلامة ظاهراً لتعدية الحكم غير مستقيم فيما يندرىء بالشبهات وإنما يستقيم ذلك فيما يثبت بالشبهات كالدية والكفارة ، فأما مايندرىء بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة فى الاستيفاء بالنص لابد من اعتبار صفة الكمال فيه ، ودليل النقصان حكم الذكاة فإنه يختص بما ينقض البنية ظاهراً وباطناً ، ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية إياه ، وماقاله أن الجرح وسيلة كلام لامعنى له فإننا لانعنى بفعل القتل الجناية على الجسم ولاعلى الروح ، إذ لاتتصور الجناية على الروح من العباد ، والجسم تبع والمقصود هو النفس الذى هو عبارة عن الطبائع ، فالجناية عليها إنما تتم بإراقة الدم وذلك بعمل يكون جارحاً مؤثراً فى الظاهر والباطن جميعاً ؛ ولهذا كان الغرز بالإبرة موجباً للقصاص لأنه مسيل للدم مؤثر فى الظاهر والباطن إلا أنه لا يكون موجباً الحل فى الذكاة ؛ لأن المعتبر هنا تسييل جميع الدم المسفوح ليتميز به الطاهر من النجس ، ولهذا اختص بقطع الحلقوم والأوداج عند التيسر ، ولم يثبت حكم الحل بالنار أيضاً لأنها تؤثر فى الظاهر حسما فلا يتميز به الطاهر من النجس بل يمتنع به من سيلان الدم .

ومن ذلك أن النبى عليه السلام لما أوجب الكفارة على الأعرابى بجنايته المعلومة بالنص لغة أوجبنا على المرأة أيضاً[٢] مثل ذلك بدلالة النص لا بالقياس ، وأوجبنا فى الإفطار بالأكل والشرب الكفارة أيضاً بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن الأعرابى سأل عن جنايته بقوله : هلكتُ وأهلكتُ . وقد علمنا أنه لم يرد الجناية على البضع لأن فعل الجماع حصل منه فى محل مملوك له فلا يكون جناية لعينه ، ألا ترى أنه لو كان ناسياً لصومه لم يكن ذلك منه جناية أصلاً ، فعرفنا أن جنايته كان على الصوم باعتبار تفويت ركنه الذى يتأدى به ، وقد علم أن ركن الصوم الكف

---

(١) وفى العثمانية : بدلالة النص لا بالقياس كما فى الضرب .

(٢) لفظ (أيضاً) ساقط من العثمانية والهندية .

عن اقتضاء شهوة البطن و[شهوة[1]] الفرج ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم ، ثم دعاء الطبع إلى اقتضاء شهوة البطن أظهر منه إلى اقتضاء شهوة الفرج ووقت الصوم وقت اقتضاء شهوة البطن عادة يعنى النهر ، فأما اقتضاء شهوة الفرج يكون بالليالى عادة فكان الحكم ثابتاً بدلالة النص من هذا الوجه ؛ فإن الجماع آلة لهذه الجناية كالأكل وقد بينا أنه لا معتبر بالآلة فى المعنى الذى يترتب الحكم عليه وهو نظير قوله عليه السلام : « لن يَجْزِىَ ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيُعتقه » وكما يصير معتقاً بالشراء يصير معتقاً بقبول الهبة والصدقة فيه ؛ لأن الشراء سبب لما يتم به علة العتق وهو الملك وقبول الهبة مثل الشراء فى ذلك ، ثم الجناية على الصوم بهذه الصفة تتم منها بالتمكين كما تتم به من الرجل بالإيلاج ، ومعنى دعاء الطبع فى جانبها كهو فى جانب الرجل فالكفارة تلزمها بدلالة النص لا بالقياس .

ومن ذلك قوله عليه السلام للذى أكل ناسياً فى شهر رمضان : « إن الله أطعمَك وسقاك فتمَّ على صومِك » ثم أثبتنا هذا الحكم فى الذى جامع ناسياً بدلالة النص ؛ فإن تفويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد ولكن النسيان معنى معلوم[2] لغة وهو أنه محمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له فيه ولا لأحد من العباد فكان مضافاً إلى من له الحق ، والجماع فى حالة النسيان مثل الأكل فى هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص لا بالقياس ؛ إذ المخصوص من القياس[3] لا يقاس عليه غيره .

فإن قيل : الجماع ليس نظير الأكل من كل وجه ؛ فإن وقت أداء الصوم وقت الأكل عادة ووقت الأسباب المفضية إلى الأكل من التصرف فى الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالباً وهو ليس بوقت الجماع عادة ، والصوم أيضاً يضعفه عن الجماع ولا يزيد فى شهوته كما يزيد فى شهوة الأكل فينبغى أن يجعل الجماع من الناسى فى الصوم بمنزلة الأكل من الناسى فى الصلاة لأن كل واحد منهما نادر .

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .
(٢) كذا فى الأصول وحق العبارة أن يكون ولكن للنسيان معنى معلوم .
(٣) لفظ (من القياس) ساقط من العثمانية والهندية .

قلنا : نعم فى الجماع هذا النوع من التقصير ولـكن فيه زيادة فى دعاء الطبع إليه من حيث إن الشَّبَق قد يغلب على المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شىء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا الشبق فى الأكل فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور حتى تتحقق المساواة بينهما ، ولـكن لا تعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم فى حق الـكفارة ، لأن غلبة الشبق بهذه الصفة تنعدم بإباحة الجماع ليلا ، ولأنه لا يكون إلا نادراً وصفة الـكمال لا تبتنى على ما هو نادر وإنما تبتنى على ما هو المعتاد ، وإنما طريق القياس فى هذا ما سلـكه الشافعى رحمه الله حيث جعل المـكره والخاطىء بمنزلة الناسى باعتبار وصف العذر ؛ فإن المـكره والخطأ غير النسيان صورة ومعنى ، فالحـكم الثابت بالنسيان لا يكون ثابتاً بالخطأ والـكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس ، وهو قياس فاسد ؛ فإن الـكره مضاف إلى غير من له الحق وهو المـكره ، والخطأ مضاف إلى المخطىء أيضاً وهو مما يتأتى عنه التحرز فى الجملة فلم يكن فى معنى مالا صنع للعباد فيه أصلا ، ألا ترى أن المريض يصلى قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ بخلاف المقيد .

ومن ذلك أن الله تعالى لمـا أوجب القضاء على المفطر فى رمضان بعذر ، وهو المريض والمسافر ، أوجبنـا على المفطر بغير عذر بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن فى الموضعين ينعدم أداء الصوم الواجب فى الوقت والمرض والسفر عذر فى الإسقاط لافى الإيجاب ، فعرفنا أن وجوب القضاء عليهما لانعدام الأداء فى الوقت بالفطر لغة وقد وجد هذا المعنى بعينه إذا أفطر من غير عذر فيلزمه القضاء بدلالة النص . ثم قال الشافعى رحمه الله : بهذا الطريق أوجبت الـكفارة فى قتل العمد ؛ لأن النص جاء بإيجاب الـكفارة فى قتل الخطأ ولـكن الخطأ عذر مسقط ، فعرفنا أن وجوب الـكفارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطأ وذلك موجود فى العمد وزيادة فتجب الـكفارة فى العمد بدلالة النص ، وبهذا الطريق أوجبت الـكفارة فى الغموس ؛ لأن فى المعقودة على أمر فى المستقبل وجبت الـكفارة باعتبار جنايته ؛ لمـا فى الإقدام على الحنث من هتك حرمة اسم الله تعـالى وذلك موجود فى الغموس وزيادة ، فإنها محظورة لأجل الاستشهاد بالله تعـالى كاذباً ، وهـذا هو صفة الحظر فى المعقودة على أمر فى المستقبل بعد الحنث . ولـكنا نقول : هذا الاستدلال

فاسد ؛ لأن الواجب بالنص الكفارة وهى اسم لعبادة فيها معنى العقوبة تبعاً من حيث إنها أوجبت جزاء ولكنها تتأدى بفعل هو عبادة والمقصود بها نيل الثواب ليكون مكفراً للذنب وإنما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى : « إنّ الحسناتِ يُذْهِبن السيئاتِ » فيستدعى سبباً متردداً بين الحظر والإباحة ؛ لأن العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها مالا حظر فيه ، فالمتردد يستدعى سبباً مترددا وذلك فى قتل الخطأ ؛ فإنه من حيث الصورة رمى إلى الصيد أو إلى الكافر وهو المباح ، وباعتبار المحل يكون محظوراً لأنه أصاب آدميا محترماً ، فأما العمد فهو محظور محض فلا يصلح سبباً للكفارة ، وكذلك المعقودة على أمر فى المستقبل فيها تردد ؛ فإن تعظيم المقسم به فى الابتداء وذلك مندوب إليه ولهذا شرعت فى بيعة نصرة الحق وفيها معنى الحظر أيضاً ، قال تعالى : « ولا تجعلوا الله عُرضةً لأيمانِكم » وقال تعالى : « واحفظوا أيمانَكم » والمراد الحفظ بالامتناع عن اليمين فلكونها دائرة بين الحظر والإباحة تصلح سبباً للكفارة ، فأما الغموس محظور محض لأن الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالى حرام ليس فيه شبهة الإباحة فمع الاستشهاد بالله تعالى أولى ، فكان الغموس باعتبار هذا المعنى كالزنا والردة[1] فلا يصلح سبباً لوجوب الكفارة . ولا يدخل عليه القتل بالمثقل على قول أبى حنيفة فإنه موجب لكفارة وإن كان محظوراً محضاً لأن المثقل ليس بآلة للقتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة للتأديب ، ألا ترى أن إجراءه للتأديب به والمحل قابل للتأديب مباح فلتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل فى معنى الدائر ولهذا لم يجعله موجباً للعقوبة فجعله موجباً للكفارة ، ولا يدخل على هذا قتل الحربى المستأمن [عمدا[2]] فإنه غير موجب للكفارة وإن لم تمكن فيه شبهة حتى لم يكن موجبا للقصاص ؛ لأن امتناع وجوب القصاص هناك لانعدام المماثلة بين المحلين لا لشبهة ولهذا يجب القصاص على المستأمِن بقتل المستأمَن . نص عليه فى السير الكبير . وإن كان امتناع وجوب القصاص لأجل الشبهة فتلك الشبهة فى المحل لافى الفعل وفى القصاص مقابلة المحل بالمحل ولهذا لا تجب الدية مع وجوب القصاص ، فأما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة فى الفعل هناك بل هو محظور

---

(١) وفى العثمانية : والسرقة .

(٢) زيادة من الهندية .

محض فلم يكن موجباً للكفارة ، فأما فى المثقل الشبهة فى الفعل باعتبار أن الآلة ليست بآلة القتل والفعل لا يتأتى بدون الآلة فاعتبرنا هذه الشبهة فى القصاص والكفارة جميعاً .
وقال الشافعى رحمه الله أيضاً : يجب سجود السهو على من زاد أو نقص فى صلاته عمداً لأن وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان فى صلاته وذلك موجود فى العمد وزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص . وقلنا : هذا الاستدلال فاسد لأن السبب الموجب بالنص شرعاً هو السهو على ماقال عليه الصلاة والسلام : « لكل سهو سجدتان بعد السلام » والسهو ينعدم إذا كان عامداً . فهذا هو المثال فى بيان الثابت بدلالة النص .

والنوع الرابع وهو المقتضى ، وهو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه[١] يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً أو موجباً للحكم وبدونه لايمكن إعمال المنظوم فكان المقتضى مع الحكم مضافين إلى النص ثابتين به الحكم بواسطة المقتضى بمنزلة شراء القريب يثبت به الملك والعتق على أن يكونا مضافين إلى الشراء العتق بواسطة الملك ، فعرفنا أن الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس ، إلا أن عند المعارضة الثابت بدلالة النص أقوى ؛ لأن النص يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وإنما ثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم به ولا عموم للمقتضى عندنا . وقال الشافعى : للمقتضى عموم لأن المقتضى بمنزلة المنصوص فى ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس فكذلك فى إثبات صفة العموم فيه فيجعل كالمنصوص . ولكنا نقول : ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى إذا كان المنصوص مفيداً للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعاً والثابت بالحاجة يتقدر بقدرها ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى فإن الكلام مفيد بدونه ، وهو نظير تناول الميتة لما أبيح للحاجة تتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول إلى الشبع لا يثبت حكم الإباحة فيه ، بخلاف المنصوص فإنه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر فى حكم التناول وغيره مطلقا ؛ يوضحه أن المقتضى تبع للمقتضى

---

(١) لفظ (عليه) ساقط من العثمانية والهندية .

فإنه شرطه ليكون مفيداً وشرط الشيء يكون تبعه ولهذا يكون ثبوته بشرائط المنصوص فلو جعل هو كالمنصوص خرج من أن يكون تبعاً ، والعموم حكم صيغة النص خاصة فلا يجوز إثباته فى المقتضى . وعلى هذا الأصل قلنا إذا قال لغيره أعتق عبدك عنى على ألف درهم[1] فأعتقه وقع العتق عن الآمر وعليه الألف ؛ لأن الأمر بالإعتاق عنه يقتضى تمليك العين منه بالبيع ليتحقق الإعتاق عنه وهذا المقتضى يثبت متقدماً ويكون بمنزلة الشرط لأنه وصف فى المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا[2] ما يكون وصفاً للمحل ، وإنما يثبت بشرط العتق لا بشرط البيع مقصوداً حتى يسقط اعتبار القبول فيه ، ولو كان الآمر ممن لا يملك الإعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام ، ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال بعته منك بألف درهم وأعتقته لم يجز عن الآمر ، وبهذا تبين أن المقتضى ليس كالمنصوص عليه فيما وراء موضع الحاجة . وعلى هذا قال أبو يوسف إذا قال أعتق عبدك عنى بغير شيء فأعتقه يقع العتق عن الآمر ؛ لأن الملك بطريق الهبة يثبت هنا بمقتضى العتق فيثبت على شرائط العتق ويسقط اعتبار شرطه مقصوداً وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول فى البيع بل أولى ؛ لأن القبول ركن فى البيع والقبض شرط فى الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتاً بمقتضى العتق فلأن يسقط اعتبار ما هو شرط أولى ، ولهذا لو قال أعتق عبدك عنى على ألف [درهم[3]] ورطل من خمر يقع العتق عن الآمر ، ولو أكره المأمور على أن يعتق عبده عنه بألف درهم يقع العتق عن الآمر ، وبيع المكره فاسد والقبض شرط لوقوع الملك فى البيع الفاسد ثم سقط اعتباره إذا كان بمقتضى العتق . وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله قالا المقتضى تبع للمقتضى والقبض فعل ليس من جنس القول ولا هو دونه حتى يمكن إثباته تبعاً له وبدون القبض الملك لا يحصل بالهبة فلا يمكن تنفيذ العتق عن الآمر ، ولا وجه لجعل العبد قابضاً نفسه للآمر لأنه لا يسلم له بالعتق شيء من ملك المولى وإنما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالإعتاق ، ولا وجه لإسقاط القبض هنا بطريق الاقتضاء لأن العمل بالمقتضى شرعى

(١) وفى الهندية : بألف درهم .

(٢) وفى العثمانية : فكذلك .

(٣) زيادة من الهندية .

فإنما[1] يعمل فى إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل وشرط القبض لوقوع الملك فى الهبة لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول فى البيع فقد يحتمل السقوط ، ألا ترى أن الإيجاب والقبول جميعاً يحتمل السقوط حتى ينعقد البيع بالتعاطى من غير قول ، فلأن يحتمل مجرد القبول السقوط كان أولى . ولو قال بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع بينهما تاما ، والفاسد من البيع معتبر بالجائز فى الحكم لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلاً يتعرف حكمه من نفسه ، وإذا كان ماثبت الملك به فى البيع الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمناً للعتق[2] فكذلك ما يثبت به الملك فى البيع الفاسد . وبيان ما ذكرنا من الخلاف بيننا وبين الشافعى فيما إذا قال إن أكلت فعبدى حر ونوى طعاماً دون طعام ، عنده تعمل نيته لأن الأكل يقتضى مأكولاً وذلك كالمنصوص عليه فكأنه قال إن أكلت طعاماً ، ولما كان للمقتضى عموم على قوله عمل فيه نيته التخصيص ، وعندنا لا تعمل لأنه لا عموم للمقتضى ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو بخلاف ما لو قال إن أكلت طعاماً ، وعلى هذا لو قال إن شربت أو قال إن لبست أو قال إن ركبت . وعلى هذا قلنا لو قال إن اغتسلت الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة لم تعمل نيته ، بخلاف ما لو قال إن اغتسلت غسلاً فإن هناك نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى . وكذلك لو قال : إن اغتسل الليلة فى هذه الدار وقال عنيت فلاناً لم تعمل نيته لأن الفاعل ليس فى لفظه وإنما يثبت بطريق الاقتضاء ، بخلاف ما لو قال إن اغتسل أحد فى هذه الدار الليلة . وعلى هذا لو قال لامرأته اعتدى ونوى الطلاق فإن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لأنها لا تعتد قبل تقدم الطلاق فيصير كأنه قال طلقتك فاعتدى ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولهذا كان الواقع رجعيا ولا تعمل نيته الثلاث فيه ، وبعد البينونة والشروع فى العدة يقع الطلاق بهذا اللفظ . وربما يستدل الشافعى رحمه الله بهذا فى أن المقتضى كالمنصوص عليه ، وهو خارج على ما ذكرنا فإنا نجعله كالمنصوص عليه بقدر الحاجة وهو أن يصير المنصوص مفيداً موجباً للحكم فأما فيما وراء ذلك فلا .

---

(١) وفى العثمانية : فإنه .

(٢) بأن قال لغيره بعت منك هذا العبد فقال المشترى فهو حر — هامش العثمانية .

قال رضى الله عنه : وقد رأيت لبعض من صنف فى هذا الباب أنه ألحق المحذوف بالمقتضى وسوى بينهما ، فخرّج على هذا الأصل قوله تعالى : « واسأل القرية » وقال المراد الأهل ، يثبت ذلك بمقتضى الكلام لأن السؤال للتبيين فإنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان ليكون مفيداً دون من لا يتحقق منه ، وقال عليه السلام « رُفع عن أمتى الخطأ والنسيانُ وما اسْتُكْرِهوا عليه » ولم يرد به العين لأنه يتحقق[1] مع هذه الأعذار فلو حمل عليه كان كذباً ولا إشكال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن ذلك ، فعرفنا بمقتضى الكلام أن المراد الحكم . ثم حمله الشافعى على الحكم فى الدنيا والآخرة قولا بالعموم فى المقتضى وجعل ذلك كالمنصوص عليه ولو قال رفع عن أمتى حكم الخطأ كان ذلك عاما ، ولهذا الأصل قال لا يقع طلاق الخاطىء والمكره ولا يفسد الصوم بالأكل مكرهاً . وقلنا لا عموم للمقتضى وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع وبه ترتفع الحاجة ويصير الكلام مفيداً فيبقى معتبراً فى حكم الدنيا . كذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « الأعمالُ بالنياتِ » ليس المراد عين العمل فإن ذلك متحقق بدون النية وإنما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام . فقال الشافعى يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعى القصد والعزيمة من الأعمال قولاً بعموم المقتضى . وقلنا المراد حكم الآخرة وهو أن ثواب العمل بحسب النية ؛ لأن ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى . وعندى أن هذا سهو من قائله فإن المحذوف غير المقتضى لأن من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ، ثم ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغة ، وعلامة الفرق بينهما أن المقتضى تبع يصح باعتباره المقتضى إذا صار كالمصرح به والمحذوف ليس بتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو المنصوص ، ولا شك أن ما ينقل غير ما يصحح المنصوص . وبيان هذا أن فى قوله أعتق عبدك عنى[2] محذوفاً ويثبت التمليك بطريق الاقتضاء ليصح المنصوص ، وفى قوله « واسألِ القريةَ » الأهل محذوف للاختصار

---

(١) وفى الهندية : متحقق .

(٢) وفى العثمانية : وبيان هذا فى قوله أعتق عبدك عنى يثبت التمليك

فإن فيما بقى من الكلام دليل عليه وعند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل لا أن يتحقق به المنصوص . وكذلك فى قوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتى الخطأ » فإن عند التصريح بالحكم يتحول الرفع إلى الحكم لا إلى ما وقع التنصيص عليه مع المحذوف[1] . وكذلك قوله عليه السلام « الأعمالُ بالنياتِ » وإنما لم يثبت العموم هنا لأن المحذوف بمنزلة المشترك فى أنه يحتمل كل واحد من الأمرين على الانفراد ولا عموم للمشترك فأما أن يجعل المحذوف ثابتاً بمقتضى الكلام فلا . ويتبين من هذا أن ما كان محذوفاً ليس بطريق الاقتضاء[2] فإنه بمنزلة الثابت لغة فإن كان بحيث يحتمل العموم يثبت فيه صفة العموم . وعلى هذا ما إذا قال لامرأته أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثاً فإن على قول الشافعى تعمل نيته ؛ لأن قوله طالق يقتضى طلاقاً وذلك كالمنصوص عليه فتعمل نيته الثلاث فيه قولا بالعموم فى المقتضى . وقلنا نحن إن قوله طالق نعت فرد ونعت الفرد لا يحتمل العدد والنية إنما تعمل إذا كان المنوى من محتملات اللفظ ولا يمكن إعمال نية العدد باعتبار المقتضى لأنه لا عموم للمقتضى ، ولأن المقتضى لا يجعل كالمصرح به فى أصل الطلاق فكيف يجعل كالمصرح به فى عدد الطلاق ؟ وبيانه أنه إذا قال لامرأته زورى أباك أو حجى ونوى به الطلاق لم تعمل نيته ومعلوم أن ما صرح به يقتضى ذهاباً لا محالة ، ثم لم يجعل بمنزلة قوله اذهبى حتى تعمل نيته الطلاق فيه ، يقرره أن قوله طالق نعت المرأة فإنما يعتبر فيه من المقتضى ما يكون قائماً بالموصوف والطلاق من هذا اللفظ مقتضى هو ثابت بالواصف شرعاً فإنه لا يكون صادقاً فى هذا الوصف بدون طلاق يقع عليها فيجعل موقعاً ليتحقق هذا الوصف منه صدقاً ، ومثل هذا المقتضى لا يكون كالمصرح به شرعاً بمنزلة الحال الذى هو قائم بالخاطب وهو بعده عن موضع الحج وعن الزيارة فإن اقتضاء الذهاب لما كان لذلك المعنى لا لما هو قائم بالمنصوص لا يجعل كالمصرح به ، بخلاف قوله أنت بائن فإن ذلك نعت فرد نصا حتى لا يسع نية العدد فيه لو نوى ثنتين ولكن البينونة تتصل بالمحل فى الحال ، وهى نوعان : قاطعة للملك ، وقاطعة للحل

---

(١) وفى العثمانية والهندية : الحذف .

(٢) وفى العثمانية : ما كان محذوفاً بطريق الاختصار .

الذى هو وصف المحل ، فنية الثلاث إنما تميز أحد نوعى ما تناوله نص كلامه فأما الطلاق لا يتصل بالمحل موجباً حكمه فى الحال بل حكم انقطاع الملك به يتأخر إلى انقضاء العدة وحكم انقطاع الحل به يتأخر إلى تمام العدة وإنما يوصف المحل للحال به لانعقاد العلة [فيه[1]] موجباً للحكم فى أوانه وانعقاد العلة لا يتنوع فلم يكن المنوى من محتملات لفظه أصلا . وعلى هذا قوله طلقتك فإن صيغة الخبر عن فعل ماض بمنزلة قوله ضربتك ، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون ماضياً أيضاً فلا يسع فيه معنى العموم بوجه ، بخلاف قوله طلقى نفسك فإن صيغته أمر بفعل فى المستقبل لطلب ذلك الفعل منها ، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون مستقبلاً أيضاً وذلك الطلاق فيكون بمنزلة غيره من أسماء الأجناس فى احتمال العموم والخصوص فبدون النية يثبت به أخص الخصوص على احتمال الكل ، فإذا نوى الثلاث عملت نيته لأنه من محتملات كلامه ، وإذا نوى ثنتين لم تعمل لأنه لا احتمال للعدد فى صيغة كلامه ، وعلى هذا لو قال إن خرجت ونوى الخروج إلى مكان بعينه لم تعمل نيته ولو نوى السفر تعمل نيته ؛ لأن السفر نوع من أنواع الخروج وهو ثابت باعتبار صيغة كلامه ، ألا ترى أن الخروج لغير السفر بخلاف الخروج[2] للسفر فى الحكم ، فأما المكان فليس من صيغة كلامه فى شىء وإن كان الخروج يكون إلى مكان لا محالة فلم تعمل نية التخصيص فيه لما لم يكن من مقتضى صيغة الكلام بخلاف الأول . وكذلك لو قال إن ساكنت فلاناً ونوى المساكنة فى مكان بعينه لم تعمل نيته أصلاً ، ولو نوى المساكنة فى بيت واحد تعمل نيته باعتبار أنه نوى أتم ما يكون من المساكنة فإن أعم ما يكون من المساكنة فى بلدة ، والمطلق من المساكنة فى عرف الناس فى دار واحدة ، وأتم ما يكون من المساكنة فى بيت واحد ، فهذه النية ترجع إلى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة كلامه بخلاف تعين المكان .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لولد له أم معروفة وهو فى يده : هذا ابنى ثم جاءت أمه بعد موت المدعى فصدقته وادعت ميراثها منه بالنكاح فإنه يقضى لها بالميراث ،

---

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) وفى الهنديه : يخالف الخروج .

ومعلوم أن النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم يجعل كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحاً ويجعل قائماً إلى موت الزوج فيكون لها الميراث ، فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبتت هذه الأحكام لانعدام الحاجة فيها ؟ قلنا : ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه ، فإن الولد اسم مشترك إذ لا يتصور ولد فينا إلا بوالد ووالدة ، فالتنصيص على الولد يكون تنصيصاً على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيص على الأخ يكون كالتنصيص على أخيه إذ الأخوة لا تتصور إلا بين شخصين وقد بينا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتاً بمعنى النص لغة لا أن يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح هنا كاقتضاء الملك فى قوله أعتق عبدك عنى على ألف [درهم[1]] وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقياً لا باعتبار دليل يبقى بل لانعدام دليل المزيل ، فعرفنا أنه منته بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث .

وبعد ما بينا هذه الحدود نقول : الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له والتخصيص فيما فيه احتمال العموم ، والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أيضاً لأن التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة ، وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل إخراجه من أن يكون موجباً للحكم فيه بدليل يعترض وذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً . وأما الثابت بإشارة النص فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضاً لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله ، فأما ما تقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه يحتمل ذلك ؛ لأن الثابت بالإشارة[2] كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام ، والعموم باعتبار الصيغة ، فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته .

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى العثمانية : بإشارة النص .

فصـــل

وقد عمل قوم فى النصوص بوجوه هى فاسدة عندنا . فمنها ما قال بعضهم إن التنصيص على الشىء باسم العَلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه فى الحكم لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا أن يكون شىء من كلام صاحب الشرع غير مفيد ، وأيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم « الماء من الماء » فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفى وجوب الاغتسال بالإكسال وهم كانوا أهل اللسان . وهذا فاسد عندنا بالكتاب والسنة ؛ فإن الله تعالى قال : « منها أربعةٌ حُرُمٌ ذلك الدينُ القيِّمُ فلا تظلموا فيهن أنفسَكم » ولا يدل ذلك على إباحة الظلم فى غير الأشهر الحرم ، وقال تعالى : « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاءَ الله » ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الأوقات فى المستقبل . وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يبولَنّ أحدُكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة[1] » ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال ، والأمثلة لهذا تكثر . ثم إن عنوا بقولهم إن التخصيص[2] يدل على قطع المشاركة وهو أن الحكم يثبت بالنص فى المنصوص خاصة فأحد لا يخالفهم فى هذا ؛ فإن[3] عندنا فيما هو من جنس المنصوص الحكم يثبت بعلة النص لا بعينه ، وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفى الحكم فى غير المنصوص فهو باطل ؛ لأنه غير متناول له أصلاً فكيف يوجب نفياً أو إثباتاً للحكم فيما لم يتناوله ؟ ثم سياق النص لإيجاب الحكم ونفى الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من واجبات[4] نص الإيجاب ؛ ولأن المذهب عند فقهاء الأمصار جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجباً نفى الحكم فى غير المنصوص لكان التعليل باطلاً لأنه يكون ذلك قياساً فى مقابلة النص ، ومن لا يجوز

---

(١) وفى العثمانية : من جنابة .

(٢) وفى الهندية : إن التنصيص .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لأن .

(٤) وفى العثمانية والهندية : من موجبات .

العمل بالقياس فإنما لا يجوزه لاحتمال فيه بين أن يكون صواباً أو خطأ لا لنص يمنع منه ، بمنزلة العمل بخبر الفاسق فإنه لا يعمل بخبره لضعف فى سنده لا لنص فى خبره مانع من العمل به ، والأنصار إنما استدلوا بلام التعريف التى هى مستغرقة للجنس أو المعهود فى قوله عليه الصلاة والسلام « الماء من الماء » ونحن نقول به فى الحكم الثابت لعين الماء ، وفائدة التخصيص عندنا أن يتأمل المستنبطون فى علة النص فيثبتون الحكم بها فى غير المنصوص عليه من المواضع لينالوا به درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لايحصل إذا ورد النص عاما متناولاً للجنس . ويحكى عن الثلجى رحمه الله أنه كان يقول هذا إذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصوراً بعدد نصا نحو خبر الربا فإن كان محصوراً بعدد فذلك يدل على نفى الحكم فيما سواها ؛ لأن فى إثبات الحكم فيما سواها إبطال العدد المنصوص وذلك لايجوز فبهذه الواسطة يكون موجباً للنفى . واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم : « خمس فواسق يُقْتلن فى الحِلِّ والحرم » وبقوله « أُحلّت لنا ميتتان ودمان » فإن ذلك يدل على نفى الحكم فيما عدا المذكور . والصحيح أن التنصيص لايدل على ذلك فى شىء من المواضع لما بينا من المعانى . ثم ذكر العدد لبيان الحكم بالنص ثابت فى العدد المذكور فقط وقد بينا أن فى غير المذكور إنما يثبت الحكم بعلة النص لا بالنص فلايوجب ذلك إبطال العدد المنصوص .

ومنها ما قاله الشافعى رحمه الله إن التنصيص على وصف فى المسمى لإيجاب الحكم يوجب نفى ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف بمنزلة ما لو نص على نفى الحكم عند عدم الوصف . وعندنا النص موجب للحكم عند وجود ذلك الوصف ولايوجب نفى ذلك الحكم عند انعدامه أصلاً . وبيان هذا فى قوله تعالى : « من فتياتكم المؤمنات » فإن عنده إباحة نكاح الأمة [لما كان مقيداً بصفة الإيمان بالنص أوجب النفى بدون هذا الوصف فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية ، وعندنا لا يوجب ذلك ولهذا جوزنا نكاح الأمة[1]] الكتابية ، وقال تعالى : « من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » فقال الشافعى رحمه الله : لما ورد حرمة الربيبة بسبب الدخول بامرأة مقيدة بوصف وهى أن تكون من نسائه أوجب ذلك نفى الحرمة عند عدم

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

ذلك الوصف فلاتثبت الحرمة بالزنا . وعندنا لايوجب النص نفى الحكم عند انعدام الوصف فتثبت الحرمة بالزنا ، وفى الحديث « أن النبى صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفِطْر على كل حر وعبد من المسلمين » فعلى مذهبه أوجب هذا النص[1] نفى الحكم عند عدم الوصف فلا تجب الصدقة عن العبد الكافر . وعندنا لايوجب ذلك ولكن النص المختتم بهذا الوصف لايتناول الكفار ، والنص المطلق وهو قوله : « أدوا عن كل حر وعبد » يتناولهم لأنه غير مختتم بهذا التقييد فيجب الأداء عن العبد الكافر بذلك النص ، وهو بمنزلة من يقول لغيره أعتق عبيدى ثم يقول أعتق البيض من عبيدى فلا يوجب ذلك النهى عن إعتاق غير البيض بعد ما كان ثابتاً باللفظ المطلق . واستدل الشافعى رحمه الله لإثبات مذهبه بقوله عليه السلام : « فى خمس من الإبل السائمة شاة » فإن ذلك يوجب نفى الزكاة فى غير السائمة فكأنه قال ولا زكاة فى غير السائمة إذ لو لم يجعل كذلك فلابد من إيجاب الزكاة فى العوامل بخبر المطلق وهو قوله عليه السلام : « فى خمس من الإبل شاة » وبالإجماع بيننا وبينكم لاتجب الزكاة فى غير السائمة ، ولما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربح مالم يضمن أفهمنا ذلك إباحة ربح ماقد ضمن كأنه نص عليه ؛ ولأن النص لما أوجب الحكم فى المسمى المشتمل على أوصاف مقيداً بوصف من تلك الأوصاف صار ذلك الوصف بمنزلة الشرط لإيجاب الحكم على معنى أنه لا يثبت الحكم بالنص بعد وجود المسمى مالم يوجد ذلك الوصف ، فلولا[2] ذكر الوصف لكان الحكم ثابتاً قبل وجوده وهذا أمارة الشرط ؛ فإن قوله لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار لا يكون موجباً وقوع الطلاق مالم تدخل ، وبدون هذا الشرط كان موجباً للطلاق قبل الدخول . وقد يكون الوصف بمنزلة[3] الشرط حتى لو قال لها إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق كان الركوب شرطاً وإن كان مذكوراً على سبيل الوصف لها . قال وقد ثبت من أصلى أن التقييد[4] بالشرط يفهمنا نفى الحكم عند عدم الشرط

---

(١) وفى الهندية : ذلك النص .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ولولا .

(٣) وفى العثمانية : بمعنى الشرط .

(٤) وفى العثمانية والهندية : التعليق .

فكذلك التقييد بالوصف ، وهذا بخلاف الاسم[١] فإنه مذكور للتعريف لا لتعليق الحكم به [فأما الوصف الذى هو ذكر للحال وهو معنوى يصلح أن يكون لتعليق الحكم به[٢]] فيكون موجباً نفى الحكم عند عدمه دلالة ؛ ولأن بالاسم يثبت الحكم ابتداء كما ثبت بالعلة بخلاف الوصف الذى هو فى معنى الشرط . وسنقرر هذا الفرق فى الفصل الثانى . واستدل علماؤنا بقوله تعالى : « وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتى هاجرْن معك » ثم التقييد بهذا الوصف لايوجب نفى الحل فى اللاتى لم يهاجرن معه بالاتفاق ، وقال تعالى : « ولاتأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » ثم التقييد بهذا الوصف لايفيد إباحة الأكل بدون هذا الوصف ، وقال تعالى : « إنما أنت مُنْذِرُ مَن يخشاها » . « إنما تنذر من اتّبع الذكر » وهو نذير للبشر ، فعرفنا أن التقييد بالوصف لايفهمنا نفى المنصوص عليه عند عدم ذلك الوصف ، ثم أكثر مافيه أن الوصف المؤثر بمنزلة العلة للحكم ولاخلاف أن الحكم يثبت بالعلة إذا وجدت فإن العلة[٣] لاتوجب نفى الحكم عند انعدامها فكذلك الوصف المذكور فى النص يوجب ثبوت الحكم عند وجوده ولايوجب نفى الحكم عند عدمه ، ولهذا جعلنا الوصف المؤثر إذا كان منصوصاً عليه بمنزلة العلة للحكم الثابت بالنص فقلنا صفة السوم بمنزلة العلة لإيجاب الزكاة فى خمس من الإبل ، ولهذا يضاف الزكاة إليها فيقال زكاة السائمة ، والواجبات تضاف إلى أسبابها حقيقة بمنزلة من يقول لغيره أعتق عبدى الصالح أو طلق امرأتى البذيئة ، فإن ذكر هذا الوصف دليل على أنه هو المؤثر للحكم . وبهذا يتبين أن الوصف ليس فى معنى الشرط كما زعم ، وقوله إن دخلت راكبة إنما جعلنا الركوب شرطاً لكونه معطوفاً على الشرط فإن حكم المعطوف حكم المعطوف عليه ، فأما الوصف المقرون بالاسم يكون بمنزلته والاسم ليس فى معنى الشرط لإثبات الحكم فكذلك الوصف المقرون به . ولو كان شرطاً فعندنا تعليق الحكم بالشرط يوجب وجود الحكم

---

(١) أى اسم العلم ، كما فى قوله « محمد رسول الله » لايدل على أن الرسالة لاتوجد بدون محمد صلى الله عليه وسلم هامش العثمانية .

(٢) مابين المربعين زيادة من العثمانية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : وإن العلة .

عند وجود الشرط ولا يوجب النفى عند عدم الشرط بل ذلك باق على ما كان قبل التعليق على مانبينه ، وإنما لا نوجب الزكاة فى الحوامل[١] باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام : « لا زكاة فى العوامل والحوامل » أو باعتبار أن صفة السوم صار بمنزلة العلة فى حكم الزكاة على ماقررنا . وعلى هذا قال زفر رحمه الله فيمن له أمة ولدت ثلاثة أولاد فى بطون مختلفة فقال : الأكبر ابنى يثبت نسب الآخرين منه ؛ لأن التنصيص على الدعوة مقيداً بالأكبر لاموجب له فى نفى نسب الآخرين ، وقد تبين ثبوت نسب الأكبر منه أنها كانت أم ولد له من ذلك الوقت وأم الولد فراش للمولى يثبت نسب ولدها منه بغير دعوة . وعندنا لايثبت نسب الآخرين منه لا للتقييد بالوصف فإنه لو أشار إلى الأكبر وقال هذا ابنى لا يثبت نسب الآخرين منه أيضاً ، ومعلوم أن التنصيص بالاسم لايوجب نفى الحكم فى غير المسمى بذلك الاسم ولكن إنما لا يثبت نسبهما منه لأن السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفى ويفترض على المرأة دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائه ؛ لأنه كما لايحل له أن يدعى نسب [ماهو غير مخلوق من مائه لايحل له أن ينفى نسب[٢]] المخلوق من مائه ، وقبل الدعوة النسب يثبت منه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه وإنما يصير مقطوعاً به على وجه لايملك نفيه بالدعوة فكان ذلك فرضاً عليه . وإذا تقرر بهذا تحقق الحاجة إلى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الآخرين دليل النفى لا تخصيصه[٣] الأكبر بالدعوة فلهذا لايثبت نسبهما منه . وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا قال شهود الوارث لا نعلم له وارثاً غيره فى أرض كذا إن الشهادة تقبل ؛ لأن هذه الزيادة لا توجب عليهم توارث آخر فى غير ذلك الموضع ، فكأنهم سكتوا عن ذكر هذه الزيادة وقالوا لا نعلم له وارثاً غيره . وأبو يوسف ومحمد قالا : لا تقبل هذه الشهادة لا لأنها توجب ذلك ولكن لتمكن التهمة فإنه يحتمل أنهما خصا ذلك المكان للتحرز عن الكذب وعلمهما بوارث آخر له فى غير ذلك المكان ولكن الشهادة ترد بالتهمة ، فأما الحكم

---

(١) وفى الهندية : العوامل .

(٢) مابين المربعين زيادة من الهندية .

(٣) وفى العثمانية : تخصيص .

لايثبت نفياً ولا إيجاباً بالتهمة بل بالحجة المعلومة . وابو حنيفة رحمه الله يقول : كما تحتمل هذه الزيادة ما قالا تحتمل المبالغة فى التحرز عن الكذب باعتبار أنهما تفحصا فى ذلك الموضع دون سائر المواضع ، ويحتمل تحقيق المبالغة فى نفى وارث آخر أى لا نعلم له وارثاً آخر فى موضع كذا مع أنه مولده ومنشؤه فأحرى أن لا يكون له وارث آخر فى موضع آخر ، وبمثل هذا المحتمل لاتتمكن التهمة ولا يمنع العمل بشهادتهما .

ومنها أن الحكم متى تعلق بشرط بالنص فعند الشافعى رحمه الله ذلك النص يوجب انعدام الحكم عند انعدام الشرط كما يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ، وعندنا لا يوجب النص ذلك بل يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط فأما انعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق . وبيان هذا فى قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طَوْلاً أن ينكح المحصنات المؤمنات » الآية ، فإن النص لما ورد بحل نكاح الأمة معلقاً بشرط عدم طَوْل الحرة جعل الشافعى ذلك كالتنصيص على حرمة نكاح الأمة عند وجود طَوْل الحرة . وعندنا النص لايوجب ذلك ولكن الحكم بعد هذا النص عند وجود طَوْل الحرة على ما كان عليه أن لو لم يرد هذا النص ، وقال تعالى : « ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله » قال الشافعى لما تعلق بالنص درء العذاب عنها بشرط أن تأتى بكلمات اللعان كان ذلك تنصيصاً على إقامة الحدعليها إذا لم تأت بكلمات اللعان . وعندنا لا يوجب ذلك حتى لايقام عليها الحد وإن امتنعت من كلمات اللعان . وجه قول الشافعى أن التعليق بالشرط يؤثر فى الحكم دون السبب على اعتبار أنه لولا التعليق لكان الحكم ثابتاً فإن قوله لعبده أنت حر موجب عتقه فى الحال لولا قوله إن دخلت الدار فبالتعليق يتأخر نزول العتق ولا ينعدم أصل السبب . وبهذا تبين أن التعليق كما يوجب الحكم عند وجود الشرط يوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط ، بمنزلة التأجيل وبمنزلة خيار الشرط[1] فى البيع فإنه يدخل على الحكم دون السبب حتى يتأخر الحكم إلى سقوط الخيار مع قيام السبب ، وهو نظير التعليق الحسى ؛ فإن تعليق القنديل بحبل من

---

(١) وفى العثمانية والهندية : شرط الخيار .

سماء البيت يمنع وصوله إلى موضع من الأرض لولا التعليق ولا يعدم أصله ؛ وبهذا فارق الشرط العلة فإن الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون انعدام الحكم قبل وجود العلة مضافاً إلى العلة باعتبار أنها نفت الحكم قبل وجودها بل انعدم لانعدام سببه ، فأما الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعاً من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتاً وجود الحكم عند وجوده ؛ وعلى هذا الأصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك ؛ لأن تأثير الشروط فى منع حكم لولاه كان موجوداً بسببه ، ولولا التعليق هنا كان لغواً ، وشرط قيام الملك فى المحل عند التعليق لأن السبب لا يتحقق بدون الملك ، وتأثير الشرط فى تأخير الحكم إلى وجوده بعد تقرر السبب بمنزلة الأجل ، فيشترط قيام الملك فى المحل عند التعليق ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم إلى وجود الشرط بالتعليق ؛ ولهذا لم يجوز نكاح الأمة لمن قدر على نكاح الحرة ؛ لأن الحل معلق بشرط عدم طَوْل الحرة بالنص وذلك يوجب نفى الحكم عند وجود طول الحرة كما يوجب إثباته عند عدم طول الحرة . هذا هو المفهوم من الكلام فإن من يقول لغيره إن دخل عبدى الدار فأعتقه يفهم منه ولا تعتقه إن لم يدخل الدار، والعمل بالنصوص واجب بمنظومها ومفهومها ، ولهذا جوز تعجيل الكفارة بعد اليمين قبل الحنث ؛ لأن السبب هو اليمين ولهذا تضاف الكفارة إليها ، والأصل أن الواجبات تضاف إلى أسبابها ، فأما الحنث شرط يتعلق وجوب الأداء به ، ويتضح هذا فيما إذا قال إن فعلت كذا فعلى كفارة يمين ، والتعليق بالشرط بمنزلة التأجيل عنده فلا يمنع جواز التعجيل قبله بمنزلة الدين المؤجل إلا أن هذا فى المالى دون البدنى ؛ لأن تأثير التعليق بالشرط فى تأخير وجوب الأداء فى الحقوق المالية الوجوب ينفصل عن الأداء من حيث إن الواجب قبل الأداء مال معلوم كما فى حقوق العباد ، فأما فى البدنى الواجب فعل يتأدى به فلا يتحقق انفصاله عن الأداء ، وبالتعليق بالشرط يتأخر وجوب الأداء فيتأخر تقرر السبب أيضاً ضرورة ؛ لأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر . ونظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستئجار ؛ فإن بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم ، وبالاستئجار لايثبت الملك فى المنفعة قبل الاستيفاء لأنها لا تبقى وقتين ، ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود ، فإنما تصير معقوداً عليها مملوكاً بالعقد عند الاستيفاء

فكذلك فى حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه ؛ ألا ترى أن من قال لله على أن أتصدق بدرهم رأس الشهر فتصدق به فى الحال جاز لهذا المعنى .

ودليلنا على أن التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم قبله من الكتاب قوله تعالى : « فإذا أُحْصِنّ فإن أتين بفاحشة » الآية ، ولا خلاف أنه يلزمها الحد المذكور جزاء على الفاحشة وإن لم تحصن ، وقال تعالى « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا » وحكم الكتابة لا ينتفى قبل هذا الشرط . ثم حقيقة الكلام تبتنى على معرفة عمل الشرط فنقول : التعليق بالشرط تصرف فى أصل العلة لافى حكمها من حيث إنه يتبين بالتعليق أن المذكور ليس بسبب قبل وجود الشرط ولكن بعرض أن يصير سبباً عند وجوده ، فأوان وجود الحكم ابتداء حال وجود الشرط بمنزلة ما ذكره الخصم فى العلة إلا أن فرق ما بينهما أن الحكم يوجد عند وجود الشرط ابتداء ولكنه يضاف إلى العلة ثبوتاً به وإلى الشرط وجوداً عنده ، فكما أن قبل وجود العلة انعدام الحكم أصل غير مضاف إلى العلة فكذلك قبل وجود الشرط . وبيان هذا الكلام من وجهين : أحدهما أن السبب هو الإيقاع والمعلق بالشرط يمين وهى غير الإيقاع وينتقض اليمين إذا صار إيقاعاً بوجود الشرط ، والثانى أن صحة الإيجاب باعتبار ركنه ومحله ؛ ألا ترى أن شطر البيع كما لا يكون سبباً لانعدام تمام الركن فكذلك بيع الحر لا يكون سبباً لأنه غير مضاف إلى محله ، فكذلك فى الطلاق والعتاق شطر الكلام الذى هو إيجاب [كما لا يكون سبباً فالكلام الذى هو إيجاب[1]] مالم يتصل بالمحل لا يكون سبباً ، والتعليق بالشرط يمنع وصوله إلى المحل بالاتفاق ولكنه بعرض أن يتصل بالمحل إذا وجد الشرط كما أن شرط البيع بعرض أن يصير سبباً إذا وجد الشطر الثانى . وكذلك شطر النصاب ليس بسبب للزكاة بمنزلة النصاب الكامل فى ملك من ليس بأهل لوجوب الزكاة عليه وهو الكافر ولكن بعرض أن يصير سبباً . ونظيره من الحسيات الرمى فإن نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض أن يصير قتلاً إذا اتصل بالمحل ، وإذا كان هناك مجَنّ منع وصوله إلى المحل فأحد لا يقول بأن المجن مانع لما هو قتل ولكن لما كان يصير قتلاً لو اتصل بالمحل عند

---

(١) مابين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

عدم المجن فكذلك التعليق بالشرط فى الحكميات . وبهذا تبين أنه وهم حيث جعل التعليق كالتأجيل فإن التأجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لأن سبب وجوب التسليم فى الدين والعين جميعاً العقد ، ومحل الدين الذمة ، والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين فى الذمة ولا ثبوت الملك فى المبيع وإنما يؤخر المطالبة وهو محتمل السقوط فيسقط الأجل بالتعجيل ويتحقق أداء الواجب ، وهنا التعليق يمنع الوصول إلى المحل وقبل الوصول [إلى المحل[1]] لا يتم السبب ولا يتصور أداء الواجب قبل تمام السبب ؛ ولهذا لم نجوز التكفير قبل الحنث لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً إلى الحكم واليمين مانع من الحنث الذى تعلق به وجوب الكفارة على ما قرره ؛ فإنها موجبة للبر والبر يفوت بالحنث وفى الحنث نقض اليمين ، كما قال تعالى : « ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها » ويستحيل أن يقال فى شىء إنه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد انتقاضه ، فعرفنا أنه بعرض أن يصير سبباً عند وجود الشرط ، فلهذا كان مضافاً إليه وقبل أن يصير سبباً لا يتحقق الأداء ، وفرقه بين المالى والبدنى باطل ؛ فإن بعد تمام السبب الأداء جائز فى البدنى والمالى جميعاً وإن تأخر وجوب الأداء كالمسافر إذا صام فى شهر رمضان ، وهذا لأن الواجب لله على العبد فعل هو عبادة ، فأما المال ومنافع البدن فإنه يتأدى الواجب بهما فكما أن فى البدن مع تعلق وجوب الأداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك فى المالى ، بخلاف حقوق العباد فإن الواجب للعباد مال[2] لا فعل لأن المقصود ما ينتفع منه العبد أو يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ، ولهذا إذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وإن لم يوجد فعل هو أداء ممن عليه . فأما حقوق الله تعالى واجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة إنما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى وفى هذا المالى والبدنى سواء ، وهذا التعليق لا يشبه بتعليق القنديل بالحبل لأن القنديل كان موجوداً بذاته قبل التعليق ، فعرفنا أن عمل التعليق فى تفريغ المكان الذى كان مشغولاً به من الأرض قبل التعليق ، وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجوداً فكان تأثير التعليق فى تأخير السببية للحكم إلى وجود

---

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٢) وفى الهندية : للعبد مال .

الشرط ، ولهذا جوزنا تعليق الطلاق والإعتاق[١] بالملك لأن التعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام[٢] باليمين الذمة فأما الملك فى المحل إنما يشترط لإيجاب الطلاق والإعتاق[٣] ، وهذا الكلام للحال ليس بإيجاب ولكنه بعرض أن يصير إيجاباً ، فإن تيقنا بوجود الملك فى المحل حين يصير إيجاباً بوصوله إلى المحل صححنا التعليق باعتباره ، وإن لم نتيقن بذلك بأن كان الشرط مما لا أثر له فى إثبات الملك فى المحل شرطنا الملك فى الحال ليصير كلامه إيجاباً عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو أن ما علم ثبوته فالأصل بقاؤه ولكن بهذا الظاهر دون الملك الذى يتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع دليل على صحة التعليق باعتبار هذا الملك بطريق أولى[٤] ، وليس التعليق كاشتراط الخيار فى البيع فإن ذلك لا يدخل على أصل السبب لأن البيع لا يحتمل الخطر ، وفى جعله متعلقاً بشرط لا ندرى أن يكون أولا يكون[٥] خطر تام ؛ ولهذا كان القياس أن لا يجوز البيع مع خيار الشرط ولكن السنة جوزت ذلك لحاجة الناس باعتبار أن الخيار دخل[٦] على الحكم دون السبب فإن الحكم يحتمل التأخير عن السبب فجعل الحكم متعلقاً بشرط إسقاط الخيار مع ثبوت السبب لأن السبب محتمل للفسخ فيما هو المقصود وهو دفع الضرر يحصل بهذا الطريق وهو أقل غرراً ، فأما الطلاق والعتاق فأصل السبب فيهما يحتمل التعليق بالشرط فإذا وجد التعليق نصاً يثبت الخطر الكامل فيهما بأن تعلق صيرورتهما سبباً بوجود الشرط . والدليل على الفرق من جهة الحكم أنه لو حلف أن لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث فى يمينه . ولو حلف أن لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بالشرط لم يحنث ما لم يوجد الشرط ، وعلى هذا جوزنا نكاح الأمة لمن له طَوْل الحرة لأن التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم قبله فيجعل الحل ثابتاً قبل وجود هذا الشرط بالآيات الموجبة لحل الإناث للذكور . وهكذا نقول فى قوله إن دخل عبدى الدار

---

(١) وفى العثمانية : والعتاق .

(٢) وفى الهندية : الالزام .

(٣) وفى العثمانية والهندية : العتاق .

(٤) وفى العثمانية والهندية : بالطريق الأولى .

(٥) وفى العثمانية والهندية : أيكون أو لا يكون

(٦) وفى العثمانية والهندية : جعل .

فأعتقه فإن ذلك لا يوجب نفى الحكم قبله حتى إنه لو كان قال أولاً أعتق عبدى ثم قال أعتقه إن دخل الدار جاز له أن يعتقه قبل الدخول بالأمر الأول ولا يجعل هذا الثانى نهياً عن الأول .

[فإن قيل : لا خلاف أن الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط ، وإذا كان الحكم ثابتاً هنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط إذ لا يجوز أن يكون الحكم الواحد ثابتاً فى الحال ومتعلقاً بشرط منتظر ؟ قلنا : حل الوطء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح فى الآيات التى ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بها وبهذا الشرط فى هذه الآية ، وإنما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فأما فيما هو متعلق فلا ؛ لأنه يجوز أن يكون الحكم متعلقاً بشرط وذلك الحكم بعينه متعلقاً بشرط آخر قبله أو بعده ؛ ألا ترى أن من قال لعبده إذا جاء يوم الخميس فأنت حر ثم قال إذا جاء يوم الجمعة فأنت حر كان الثانى صحيحاً وإن كان مجىء يوم الجمعة لا يكون إلا بعد مجىء يوم الخميس حتى لو أخرجه من ملكه فجاء يوم الخميس ثم أعاده إلى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثانى(1)] .

فإن قيل : مع هذا لا يجوز أن يكون الشىء الواحد كمال الشرط لإثبات حكم وهو بعض الشرط لإثبات ذلك الحكم أيضاً ، وما قلتم يؤدى إلى هذا فإن عقد النكاح كمال الشرط فى سائر الآيات سوى قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طَوْلاً » وهو بعض الشرط فى هذه الآية إذا قلتم بأن الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط . قلنا : إنما لا يجوز هذا بنص واحد فأما بنصين فهو جائز ، ألا ترى أنه لو قال لعبده أنت حر إن أكلت ثم قال أنت حر إن أكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الأكل كمال الشرط بالتعليق الأول وبعض الشرط فى التعليق الثانى حتى لو باعه فأكل فى غير ملكه ثم اشتراه فشرب فإنه يعتق لتمام الشرط فى التعليق الثانى وهو فى ملكه .

وعلى هذا الأصل قال زفر رحمه الله : إن التعليق لا يبطل بفوات المحل ، حتى لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً ثم طلقها ثلاثاً لم يبطل التعليق ،

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

ولو قال لأمته إن دخلت الدار فأنت حرة ثم أعتقها لم يبطل التعليق حتى إذا ارتدت ولحقت بدار الحرب فسبيت وملكها ثم دخلت الدار عتقت ، قال : لأن التعليق بالشرط يمنع الوصول إلى المحل والمتعلق بالشرط لا يكون طلاقاً ولا سبباً للطلاق قبل وجود الشرط ، واشتراط المحلية لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول إليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بعد صحته بانعدام الملك فى المحل بأن باع العبد أو أبان المرأة وانقضت عدتها فكذلك لا يبطل بانعدام المحلية ، وهذا لأن توهم المحلية عند وجود الشرط قائم كتوهم الملك ، وإذا كان يصح ابتداء التعليق باعتبار توهم الملك عند وجود الشرط فى هذه اليمين لأن الملك الموجود عند التعليق متوهم البقاء عند وجود الشرط لا متيقن البقاء فلأن يبقى التعليق صحيحاً باعتبار هذا التوهم كان أولى ؛ ألا ترى أن التعليق بالملك يبقى باعتبار هذا المعنى حتى إذا قال لأجنبية كلما تزوجتك فأنت طالق ثلاثاً فتزوجها وطلقت[1] ثلاثاً ثم تزوجها ثانياً بعد زوج تطلق أيضاً . ولكنا نقول بانعدام المحل يبطل التعليق ؛ لأن صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقاً عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل ، لأن الحكم الأصلى للطلاق زوال صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث ، فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لا لأن المتعلق بالشرط تطليقات ذلك الملك . وتحقيق هذا أنه لابد لصحة التعليق من المحل [أيضاً[2]] حتى لا يصح التعليق بالعتق مضافاً إلى البهيمة ، إلا أن قيام الملك فى المحل لا يشترط لأن التعليق بالشرط ليس هو الطلاق المملوك ، وإذا كانت صحة التعليق تستدعى المحل لم يبق صحيحاً بعد فوات المحل لأن فيما يرجع إلى المحل البقاء بمنزلة الابتداء وتوهم المحلية على الوجه الذى قال لا يعتبر لصحة التعليق فى الابتداء فإنه لو قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق أو قال ذلك للمطلقة ثلاثاً لم يصح التعليق وإن كان يتوهم الملك والمحلية عند وجود الشرط فإذا لم يعتبر ذلك لصحة التعليق فى الابتداء ؛ لا يعتبر لبقائه صحيحاً ، بخلاف ما إذا صرح بالإضافة إلى الملك ، فإن اعتبار ذلك التعليق بالتيقن بالملك والمحلية عند

(١) وفى الهندية : تطلق ثم تزوجها .
(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

وجود الشرط . يوضحه أن المتعلق وإن لم تكن التطليقات المملوكة له ولكن فى التعليق شبهة ذلك على معنى أنه ما صح إلا باعتباره ، بمنزلة الغصب فإن موجبه رد العين ولكن فيه شبهة وجوب ضمان القيمة به ، وقد اعتبرنا الشبهة حتى أثبتنا الملك عند تقرر الضمان من وقت الغصب ، فهنا أيضاً لابد من اعتبار هذه الشبهة ، وبعد ما أوقع الثلاث قد ذهبت التطليقات المملوكة كلها فلهذا لا يبقى التعليق .

ومن هذه الجملة ما قال الشافعى رحمه الله : إن المطلق محمول على المقيد سواء كان فى حادثة واحدة أو فى حادثتين ؛ لأن الشىء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً ، والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان هو أولى بأن يجعل أصلا ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيداً بهما كما فى نصوص الزكاة ، فإن المطلق عن صفة السوم محمول على المقيد بصفة السوم فى حكم الزكاة بالاتفاق . وكذلك نصوص الشهادة ، فإن المطلق عن صفة العدالة محمول على المقيد بها فى اشتراط العدالة فى الشهادات كلها ، وكذلك نصوص الهدايا فإن المطلق عن التبليغ وهو هدى المتعة والقِران محمول على المقيد بالتبليغ وهو جزاء الصيد ، يعنى قوله : « هَدْياً بالغَ الكعبة » حتى يجب التبليغ فى الهدايا كلها . وكذلك إذا كان فى حادثتين لأن التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط على ما قررنا ، وكما أوجب نفى الحكم فيه قبل وجود الشرط أوجب فى نظيره استدلالاً به ؛ ولهذا شرط الإيمان فى الرقبة فى كفارة اليمين والظهار استدلالاً بكفارة القتل ؛ لأن الكل كفارة بالتحرير فيكون بعضها نظير بعض ، بمنزلة الطهارة فإن تقييد الأيدى بالمرافق فى الوضوء جعل تقييداً فى نظيره وهو التيمم لأن كل واحد منهما طهارة ، وهذا بخلاف مقادير الكفارات والعبادات من الصلوات وغيرها لأن ثبوتها بالنصوص باسم العلم لا بالصفة التى تجرى مجرى الشرط ، وقد بينا أن اسم العلم لا يوجب نفى الحكم قبل وجوده فى المسمى به فكيف يوجب ذلك فى غيره ؟ ولا يلزمنى على هذا التتابع فى صوم كفارة اليمين فإنى لا أوجبه استدلالاً بالمقيد بالتتابع فى صوم الظهار والقتل لأن هذا المطلق يعارض فيه نظائره من النصوص ، فمنها مقيد بصفة التتابع ومنها مقيد بصفة التفرق يعنى صوم المتعة ، قال تعالى : « وسبعة إذا رجعتم » حتى لو لم يفرق الصوم فيها لم يجز فلا يكون حملها على أحدهما بأولى من الآخر ولأجل هذا التعارض أثبتنا فيها حكم الإطلاق . ثم هذا يلزمكم فإنكم أثبتم صفة التتابع

في صوم كفارة اليمين اعتباراً بالصوم المقيد بالتتابع في باب الكفارات فذلك يلزمكم اشتراط صفة الإيمان في الرقبة في كفارة اليمين اعتباراً بنظيرها في كفارة القتل . وعندنا هذا أبعد من الأول لأن العلة واحدة هناك والحكم مختلف ، وهنا الحكم والعلة جميعاً مختلف فكيف يمكن تعرف حكم من حكم آخر أو تعرف[1] علة من علة أخرى ؟ ثم الدليل لنا من الكتاب قوله تعالى « لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم » وفي الرجوع إلى المقيد ليعرف منه حكم المطلق إقدام على هذا النهي عنه لما فيه من ترك الإبهام فيما أبهم الله تعالى ، وإليه أشار ابن عباس رضي الله عنهما قال: أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بيّن . وقال عمر رضي الله عنه : أم المرأة مبهمة فأبهموها . وإنما أراد قوله : « وأمهاتُ نسائكم » فإن حرمتها مطلقة وحرمة الربيبة مقيدة بقوله تعالى : «من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ» وهذا غير مذكور على وجه الشرط بل على وجه الزيادة في تعريف النساء فإن النساء المذكورة في قوله « وأمهات نسائكم » معرّف بالإضافة إلينا ، وفي قوله تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ » زيادة تعريف أيضاً ، بمنزلة قول الرجل عبد امرأتي وعبد امرأتي البيضاء فلا يكون ذلك في معنى الشرط حتى يكون دليلا على نفي الحكم قبل وجوده كما توهمه الخصم . وكذلك في كفارة القتل ذكر صفة الإيمان في الرقبة لتعريف الرقبة المشروعة كفارة لا على وجه الشرط . وإنما لا يجزئ الكافر لأنها غير مشروعة لا لانعدام شرط الجواز فيما هو مشروع كما لا تجزئ إراقة الدم وتحرير نصف الرقبة ؛ لأن الكفارة ما عرفت إلا شرعاً فما ليس بمشروع لا يحصل به التكفير ، وفي الموضع الذي هو مشروع يحصل به التكفير ، ولا شك أن انعدام كونه مشروعاً في موضع لا يوجب نفي كونه مشروعاً في موضع آخر ، ولو كان موجبا لذلك لم يجز العمل به مع النص المطلق الذي هو دليل كونه مشروعاً . وبهذا تبين أن فيما ذهب إليه قولاً بتناقض الأدلة الشرعية أو ترك العمل ببعضها . ثم للمطلق حكم وهو الإطلاق ، فإن للإطلاق معنى معلوماً وله حكم معلوم وللمقيد كذلك ، فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لإثبات حكم الإطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لإثبات حكم التقييد فيه ، ولئن سلمنا

---

(١) وفي العثمانية وتعرف .

أن القيد المذكور بمنزلة الشرط وأنه يوجب نفى الحكم قبله فيه فلا يوجب ذلك فى غيره مالم تثبت المماثلة [بينهما ولا مماثلة][1] فى المعنى بين أم المرأة وابنتها ؛ لأن أم المرأة تبرز إلى زوج ابنتها قبل الزفاف عادة ، والربيبة[2] تمنع من ذلك بعد الزفاف فضلاً عما قبله . وكذلك لا مماثلة بين سبب كفارة القتل وبين سائر أسباب الكفارة فإن القتل بغير حق لا يكون فى معنى الجناية كالظهار أو اليمين ، ولا مماثلة فى الحكم أيضاً ؛ فالرقبة عين فى كفارة القتل ولا مدخل للإطعام فيها ، والصوم مقدر بشهرين متتابعين ، وفى الظهار للإطعام مدخل عند العجز عن الصوم ، وفى اليمين يتخير بين ثلاثة أشياء ويكفى إطعام عشرة مساكين ، وعند العجز يتأدى بصوم ثلاثة أيام ، فمع انعدام المماثلة فى السبب والحكم كيف يحمل ما يدل على نفى الحكم فى كفارة القتل دليلاً على النفى فى كفارة اليمين والظهار ، وإذا كان هو لا يعتبر الصوم فى كفارة اليمين بالصوم فى سائر الكفارات فى صفة التتابع لانعدام المماثلة فكيف يستقيم منه اعتبار الرقبة فى كفارة اليمين بالرقبة فى كفارة القتل ؟ وما ذكره من العذر باطل ؛ فالمطلق فى كفارة إنما يحمل على المقيد فى الكفارة أيضاً وليس فى صوم الكفارة مقيد بالتفرق ؛ فإن صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك بمنزلة إراقة الدم الذى كان الصوم خلفاً عنه ، ثم هو غير مقيد بالتفرق فإنه وإن فرقه قبل الرجوع لا يجوز ولكنه مضاف إلى وقت بحرف إذا ، كما قال تعالى : « وسبعة إذا رجعتم » والمضاف إلى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت كصوم رمضان قبل شهود الشهر وصلاة الظهر قبل زوال الشمس . وعندنا شرط التتابع فيه ليس بحمل المطلق على المقيد بل بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » وقراءته لا تكون دون خبر يرويه ، وقد كان مشهوراً إلى عهد أبى حنيفة رحمه الله ، وبالخبر المشهور تثبت الزيادة على النص على ما نبينه .

فإن قيل : لماذا لم تجعلوا قراءته كنص آخر ثم عملتم بهما جميعاً كما فعلتم فى صدقة الفطر حيث أوجبتم الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق ، وعن العبد المسلم بالنص المقيد ؟ قلنا : لأن الحكم هنا واحد وهو تأدى الكفارة بالصوم فبعدما صار مقيداً

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : والابنة .

بنص لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقاً . فأما فى صدقة الفطر النصان فى بيان السبب دون الحكم وأحد السببين لا ينفى السبب الآخر فيجوز أن يكون ملك العبد المطلق سبباً لوجوب صدقة الفطر بأحد النصين وملك العبد المسلم سبباً بالنص الآخر . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز التيمم بكل ماهو من جنس الأرض باعتبار النص المطلق وهو قوله عليه السلام : « جُعِلت لِيَ الأرضُ مسجداً وطَهوراً » وبالتراب باعتبار النص المقيد وهو قوله عليه السلام « الترابُ طهورُ المسلِم » لأن المحل مختلف وإن كان الحكم واحداً فيستقيم إثبات المحلية باعتبار كل نص فى شىء آخر ، فأما التيمم إلى المرافق فلم نشترطه بحمل المطلق على المقيد ؛ إذ لوجاز ذلك لكان الأولى إثبات التيمم فى الرأس والرجل اعتباراً بالوضوء ، وإنما عرفنا ذلك بنص فيه وهو حديث الأسلع « أن النبى صلى الله عليه وسلم علمه التيمم ضربتين ضربة للوجه وضربة للذراعين[1] إلى المرفقين » وهو مشهور يثبت بمثله التقييد ، فإذا صار مقيداً لايبقى ذلك الحكم بعينه مطلقاً . فأما صفة السائمة فى الزكاة فهو ثابت بالنص المقيد وإنما لا توجب الزكاة فى غير السائمة لنص موجب للنفى وهوقوله عليه السلام « لا زكاة فى العوامل » لا باعتبار حمل المطلق على المقيد . واشتراط العدالة فى الشهادات باعتبار وجوب التوقف [وهو قوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » أى توقفوا[2]] فى خبر الفاسق بالنص ، وباعتبار قوله تعالى : « مِمَّن تَرضَوْنَ من الشهداء » والفاسق لا يكون مرضياً ، لا بحمل المطلق على المقيد . واشتراط التبليغ فى الهدايا باعتبار النص الوارد فيه وهو أن الله تعالى بعد ذكر الهدايا قال : « ثم مَحِلُّها إلى البيت العتيق » أو بمقتضى اسم الهدى فإنه اسم لما يهدى إلى موضع . وبمجرد اسم الكفارة لا تثبت المماثلة بين واجبات متفاوتة فى أنفسها ليتعرف[3] حكم بعضها من بعض ، كما لا تثبت المماثلة بين الصلوات فى مقدار الركعات والشرائط نحو الخطبة والجماعة فى صلاة الجمعة حتى يعتبر بعضها ببعض وإن جمعها اسم الصلاة . وصار حاصل الكلام أن النفى ضد الإثبات ؛ فالنص الموجب لإثبات حكم لا يوجب ضد ذلك الحكم بعبارته

---

(١) وفى العثمانية : لليدين .

(٢) مابين المربعين زيادة من الهندية

(٣) وفى العثمانية : ليعرف .

ولا بإشارته ولا بدلالته ولا بمقتضاه ؛ لأنه ليس من جملة مالا يستغنى عنه حتى يكون مقتضيا إياه ، فإثبات النفى به بعد هذا لا يكون إلا إثبات الحكم بلادليل والاحتجاج بلا حجة وذلك باطل على ما نثبته[1] فى بابه إن شاء الله تعالى . ونحن إذا قلنا يثبت بالمطلق حكم الإطلاق وبالمقيد حكم التقييد فقد عملنا بكل دليل بحسب الإمكان ، والتفاوت بين العمل بالدليل وبين العمل بلا دليل لا يخفى على كل متأمل .

ومن هذا الجنس ماقاله الشافعى رحمه الله : إن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ، والنهى عن الشىء يكون أمراً بضده ، وقد بينا فساد هذا الكلام فيما سبق .

ومن هذه الجملة قول بعض العلماء : إن العام يختص بسببه ، وعندنا هذا على أربعة أوجه :

أحدها : أن يكون السبب منقولاً مع الحكم نحو ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم سها فسجد ، وأن ماعزاً زنى فرجم ، ونحو قوله تعالى : « إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمًّى فاكتبوه » وهذا يوجب تخصيص الحكم بالسبب المنقول لأنه لما نقل معه فذلك تنصيص على أنه بمنزلة العلة للحكم المنصوص ، وكما لا يثبت الحكم بدون علية لا يبقى بدون العلة مضافاً إليها بل البقاء بدونها يكون مضافاً إلى علة أخرى .

والثانى : أن لا يكون السبب منقولاً ولكن المذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوماً بدون السبب المعلوم به ، فهذا يتقيد به أيضاً نحو قول الرجل أليس لى عندك كذا[2] فيقول بلى ، أو يقول أكان من الأمر كذا فيقول نعم أو أجل . فهذه الألفاظ لا تستقل بنفسها مفهومة المعنى فتتقيد بالسؤال المذكور الذى كان سبباً لهذا الجواب حتى جعل إقراراً بذلك ، وباعتبار أصل اللغة بلى موضوع للجواب عن صيغة نفى فيه معنى الاستفهام ، كما قال تعالى : « ألستُ بربكم ؟ قالوا : بلى » ونعم جواب لما هو محض الاستفهام ، قال تعالى : « فهل وجدتم ما وعد ربكم حقًّا ؟ قالوا : نعم » وأجل تصلح لهما . وقد تستعمل بلى ونعم فى جواب ما ليس باستفهام على أن يقدر فيه معنى الاستفهام ، أو يكون مستعاراً عنه . هذا مذهب أهل اللغة .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ما نبينه .

(٢) وفى هامش الأحمدية : نحو قولك للرجل أليس لى عليك كذا ، وفى الأحمدية نحو قول الرجل أليس لك عندى كذا ، وما أثبتناه فهو من الهندية .

فأما محمد رحمه الله فقد ذكر فى كتاب الإقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام فى السؤال أو احتمال استفهام وجعلها إقراراً صحيحاً بطريق الجواب ، وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها لعرف الاستعمال .

والثالث : أن يكون مستقلاً بنفسه مفهوم المعنى ولكنه خرج جواباً للسؤال وهو غير زائد على مقدار الجواب ، فبهذا[1] يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر فى السؤال كالمعاد فى الجواب لأنه بناء عليه . وبيان هذا فيما إذا قال لغيره تعال تغد معى فقال إن تغديت فعبدى حر ، فهذا يختص بذلك الغداء ، ولو قالت له امرأته إنك تغتسل فى هذه الدار الليلة من جنابة فقال إن اغتسلت فعبدى حر فإنه يختص بذلك الاغتسال المذكور فى السؤال .

والرابع : أن يكون مستقلاً بنفسه زائداً على مايتم به الجواب بأن يقول : إن تغديت اليوم أو إن اغتسلت الليلة ، فموضع الخلاف هذا الفصل . فعندنا لايختص مثل هذا العام بسببه ، لأن فى تخصيصه به إلغاء الزيادة[2] وفى جعله نصا مبتدأ اعتبار الزيادة التى تكلم بها ، وإلغاء الحال والعمل بالكلام لابالحال ؛ فإعمال كلامه مع إلغاء الحال أولى من إلغاء بعض كلامه ، وفيما لايستقل بنفسه قيدناه بالسبب باعتبار أن الكل صار بمنزلة المذكور وبمنزلة كلام واحد فلايجوز إعمال بعضه دون البعض ، ففى هذا الموضع لأن لايجوز إعمال بعض كلامه وإلغاء البعض كان أولى إلا أن يقول نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى وتجعل تلك الزيادة للتوكيد . وعلى قول بعض العلماء هذا يحمل على الجواب أيضاً باعتبار الحال فيكون ذلك عملاً بالمسكوت وتركاً للعمل بالدليل ؛ لأن الحال مسكوت عنه والاستدلال بالمسكوت يكون استدلالاً بلا دليل ، فكيف يجوز باعتباره ترك العمل بالدليل وهو المنصوص ؟ والدليل على صحة ماقلنا أن بين أهل التفسير اتفاقاً أن نزول آية الظهار كان بسبب خولة ثم لم يختص الحكم بها ، ونزول آية القذف كان بسبب قصة عائشة رضى الله عنها ثم لم يختص بها ، ونزول آية اللعان كان بسبب ماقال سعد بن عُبادة ثم لم يختص به ، ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فهذا .

(٢) فى الهندية : الزائدة .

فوجدهم يسلفون فى الثمار السنة والسنتين فقال : « من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » فقد كان سبب هذا النص إسلامهم إلى أجل مجهول ثم لم يختص هذا النص بذلك السبب . وأمثلة هذا كثير ، فعرفنا أن العام لايختص بسببه .

ومن هذه الجملة تخصيص العام بغرض المتكلم ؛ فإن من الناس من يقول يختص الكلام بما يعلم من غرض المتكلم لأنه يظهر بكلامه غرضه فيجب بناء كلامه فى العموم والخصوص والحقيقة والمجاز على ما يعلم من غرضه ويجعل ذلك الغرض كالمذكور . وعلى هذا قالوا : الكلام المذكور للمدح والذم والثناء والاستثناء لا يكون له عموم ؛ لأنا نعلم أنه لم يكن غرض المتكلم به العموم . وعندنا هذا فاسد لأنه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهى وعملى بالمسكوت ؛ فإن الغرض مسكوت عنه فكيف يجوز العمل بالمسكوت وترك العمل بالمنصوص باعتباره ؟ ولكن العام يعرف بصيغته فإذا وجدت تلك الصيغة وأمكن العمل بحقيقتها يجب العمل ، والإمكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح والذم [فإن المدح العام والثناء العام من عادة أهل اللسان ، وكذلك الاستثناء والذم[1]] واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولأجله لايجوز ترك العمل بحقيقة الكلام .

ومن ذلك ماقاله بعض الأحداث من الفقهاء : إن القرآن فى النظم يوجب المساواة فى الحكم ، وبيان هذا فى قوله تعالى : « فلا رفثَ ولا فسوق ولا جدال فى الحج » فإن هذه جمل قرن بعضها ببعض بحرف النظم وهو الواو وقالوا يستوى حكمها فى الحج . وقال بعض أصحابنا فى قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » إن ذلك يوجب سقوط الزكاة عن الصبى ؛ لأن القران فى النظم دليل المساواة فى الحكم فلا تجب الزكاة على من لاتجب عليه الصلاة . وعندنا هذا فاسد وهو من جنس العمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل لأجله ؛ فإن كلا[2] من الجمل معلوم بنفسه وليس فى واو النظم دليل المشاركة بينهما فى الحكم إنما ذلك فى واو العطف ، وفرق مابينهما أن واو النظم تدخل بين جملتين كل واحدة منهما تامة بنفسها مستغنية[3] عن خبر الآخر كقول الرجل جاءنى زيد وتكلم عمرو فذكر الواو بينهما لحسن النظم به

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فإن كل واحد .

(٣) وفى العثمانية والهندية : قام بنفسه مستغن .

لا للعطف . وبيان هذا فى قوله تعالى : « لنبين لكم ونُقِرُّ فى الأرحامِ مانشاء » وقال تعالى : « فإن يشأ اللهُ يختم على قلبك ، ويمحو الله الباطل » وأما واو العطف فإنه يدخل بين جملتين أحدهما ناقص والآخر تام بأن لا يكون خبر الناقص مذكوراً فلا يكون مفيداً بنفسه ، ولابد من جعل الخبر المذكور للأول خبراً للثانية حتى يصير مفيداً ، كقول الرجل جاءنى زيد وعمرو ، فهذا الواو للعطف ؛ لأنه لم يذكر لعمرو خبراً ولا يمكن جعل [هذا[1]] الخبر الأول خبراً له إلا بأن يجعل الواو للعطف حتى يصير ذلك الخبر كالمعاد لأن موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الخبر ، فمن قال بالقول الأول فقد ذهب إلى التسوية بين واو العطف وواو النظم باعتبار أن الواو فى أصل اللغة للعطف وموجب العطف الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضى التسوية ، فذلك دليل على أن القران فى النظم يوجب المساواة فى الحكم . ثم الأصل أنا نفهم من خطاب صاحب الشرع مايتفاهم من المخاطبات بيننا ، ومن يقول امرأته طالق وعبده حر إن دخل الدار فإنه يقصد الاشتراك بين المذكورين فى التعليق بالشرط وذلك يفهم من كلامه حتى يجعل الكل متعلقاً بالشرط وإن كان كل واحد من الكلامين تاما لكونه مبتدأ وخبراً مفهوم المعنى بنفسه ، فعليه يحمل أيضاً مطلق كلام صاحب الشرع . ولكنا نقول : المشاركة فى الخبر عند واو العطف لحاجة الجملة الناقصة إلى الخبر لا لعين الواو ، وهذه الحاجة تنعدم فى واو النظم ؛ لأن كل واحد من الكلامين تام بما ذكر له من الخبر فكان[2] هذا الواو ساكتاً عما يوجب المشاركة فإثبات المشاركة به يكون استدلالا بالمسكوت ؛ يوضحه أنه لو كانت المشاركة تثبت باعتبار هذا الواو لثبتت فى خبر كل جملة إذ ليس خبر إحدى الجملتين بذلك بأولى من الآخر ، وهذا خلاف ماعليه إجماع أهل اللسان ؛ فأما إذا قال امرأته طالق وعبده حر إن دخل الدار فكل واحد منهما تام فى نفسه إيقاعاً لاتعليقاً بالشرط ، والتعليق تصرف سوى الإيقاع ؛ ففيما يرجع إلى التعليق إحدى الجملتين ناقصة فأثبتنا المشاركة بينهما فى حكم التعليق بواو العطف حتى إذا لم يذكر الشرط وكان كلامه إيقاعاً لم تثبت المشاركة بينهما فى الخبر وجعل واو النظم

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى الهندية : وكان .

لتحسين الكلام به فإنه مستعمل كما بينا ؛ ولهذا لو قال : لفلان على مائة دينار ولفلان ألف درهم إلا عشرة يجعل الاستثناء من آخر المالين ذكرا لأن[1] بالاستثناء لايخرج الكلام من أن يكون إقرارا وباعتبار الإقرار كل واحد من الجملتين تامة فيكون الواو للنظم وينصرف الاستثناء إلى مايليه خاصة . وعلى هذا قلنا فى قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » إن هذا الواو للنظم حتى ينصرف الاستثناء إلى سمة الفسق دون ماتقدمه . والشافعى يجعل هذا الواو للعطف والواو التى فى قوله : « ولا تقبلوا لهم » للنظم حتى يكون الاستثناء منصرفاً إليهما دون الجلد فلا يسقط الجلد بالتوبة . والصحيح ماقلنا . فإن من حيث الصيغة معنى العطف يتحقق فى قوله تعالى : « ولا تقبلوا » ولا يتحقق فى قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » لأن قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفاً صحيحا فكذلك قوله تعالى : « فاجلدوا » . « ولا تقبلوا » لأن كل واحد منهما خطاب للأئمة ، فأما قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » ليس بخطاب للأئمة ولكن إخبار عن وصف القاذفين فلا يصلح معطوفاً على ماهو خطاب فجعلناه للنظم ؛ وكذلك من حيث المعنى قوله تعالى : « ولا تقبلوا » صالح لأن يكون متمماً للحد معطوفاً على الجلد ، فإن إهدار قوله فى الشهادات شرعا مؤلم كالجلد وهذا الألم عند العقلاء يزداد على ألم الجلد فيصلح متمماً للحد زاجراً عن سببه ولهذا خوطب به الأئمة فإن إقامة الحد إليهم ؛ فأما قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » فمعناه العاصون وذلك بيان لجريمة القاذف فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمماً للحد ، بل المقصود به إزالة إشكال كان يقع عسى وهو أن القذف خبر متميل ، وربما يكون حسبة إذا كان الرامى صادقاً وله أربعة من الشهود والزانى مصر فكان يقع الإشكال أنه لما[2] كان سبباً لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فأزال الله هذا الإشكال بقوله : « وأولئك هم الفاسقون » أى العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن إقامة أربعة من الشهداء ، وإليه أشار فى قوله تعالى : « فإن لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون » ويتبين بهذا التحقيق أن العمل بالنص كما يوجبه فيما قلنا فإنا جعلنا العجز عن إقامة أربعة من الشهداء

(١) وفى الهندية : إلا أن .

(٢) كذا فى الأصل وفى الهندية : لماذا ، وفى العثمانية : لما زنى ، ولا يفهم اللفظ .

مضموماً إلى القذف ليتحقق بهما السبب الموجب للعقوبة كما هو موجب حرف ثم فإنه للتعقيب مع التراخي ، وجعلنا الواو في قوله تعالى : « ولا تقبلوا » للعطف فكان رد الشهادة متمماً للحد كما هو موجب واو العطف ، وجعلنا الواو في قوله تعالى : « وأولئك » للنظم كما هو مقتضى صيغة الكلام . والشافعي ترك العمل بحرف ثم وجعل نفس القذف موجباً للحد ، وجعل الواو في قوله تعالى : « ولا تقبلوا » للنظم ، وفي قوله : « وأولئك » للعطف وكل ذلك مخالف لمقتضى صيغة الكلام ، فكان الصحيح ما قلناه .

ومن هذه الجملة حكم الجمع المضاف إلى جماعة نحو قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة » وقوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » فإن من الناس من يقول حكمة حقيقة الجماعة في حق كل واحد ممن أضيف إليهم وزعموا أن حقيقة الكلام هذا فإن المضاف إلى جماعة يكون مضافاً إلى كل واحد منهم ، وإذا كانت الصيغة التي بها حصلت الإضافة صيغة الجماعة وبها يثبت الحكم في كل واحد منهم ماهو مقتضى هذه الصيغة قولا بحقيقة الكلام ، ألا ترى أن الإضافة لو حصلت بصيغة الفرد تثبت في كل واحد منهم الحكم الذي هو موجب تلك الصيغة . وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت ، ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الآحاد بالآحاد على ماقال في الجامع : إذا قال لامرأتين له إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولداً طلقتا ، وكذلك إذا قال إذا حضتما حيضتين أو قال إذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما داراً فهما طالقان ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين جميعاً ، وما قلناه هو المعلوم من مخاطبات الناس ؛ فإن الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وحلقوا رءوسهم وركبوا دوابهم ، وإنما يفهم من ذلك أن كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته وحلق رأسه ، والدليل عليه قول الشاعر :

وإنا نرى أقدامنا في نعالهم ... وآنفنا بين اللحى والحواجب

والمراد ما قلنا وكتاب الله يشهد به ، قال تعالى : « جعلوا أصابعهم في آذانهم واسْتَغْشَوْا ثيابَهم » والمراد أن كل واحد منهم جعل أصبعه في أذنه لا في آذان الجماعة واستغشى ثوبه ، وقال تعالى : « فقد صغَتْ قلوبُكما » والمراد في حق كل

واحدة منهما قلبها ، وقال تعالى : « فاقطعوا أيديهما » والمراد قطع يد واحدة من كل واحد منهما لاقطع جميع ما يسمى يداً من كل واحد منهما لاتفاقنا على أن بالسرقة الواحدة لا تقطع إلا يد واحدة من السارق ، وقد بينا أن مطلق الكلام محمول على ما يتفاهمه الناس فى مخاطباتهم فهو اعتبار الصيغة بدون الإضافة ، والمنصوص عليه الصيغة مع الإضافة إلى الجماعة ومع الإضافة إلى الجماعة موجب الصيغة حقيقة ليس ما ادعوا بل موجبه ما قلنا ؛ لأن ما ادعوا يثبت بدون الإضافة إلى الجماعة [وما قلنا لا يثبت بدون الإضافة إلى الجماعة[1]] فعرفنا أن حقيقة العمل بالمنصوص فيما قلنا ، وفيما قالوا ترك العمل بالدليل المنصوص وعمل بالمسكوت فيكون فاسداً .

هذا بيان الطريق فيما هو فاسد من وجوه العمل بالمنصوص كما ذهب إليه بعض الناس ، وقد بينا الطريق الصحيح من ذلك فى أول الباب ، فمن فهم الطريقين يتيسر عليه تمييز الصحيح من الاستدلال بجميع النصوص والفاسد . وإن خفى عليه شىء فهو يخرج بالتأمل[2] على ما بينا من كل طريق ، والله أعلم .

باب بيان الحجة[3] الشرعية وأحكامها

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجة لغة اسم من قول القائل : حج ، أى غلب ، ومنه يقال : لج فحج ، ويقول الرجل : حاججته فحججته ، أى ألزمته بالحجة فصار مغلوباً ، ثم سميت الحجة فى الشريعة ؛ لأنه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه ينقطع بها العذر ، ويجوز أن يكون مأخوذاً من معنى الرجوع إليه ، كما قال القائل :

* يحجون بيت الزِّبْرِقان المزعفرا *

أى يرجعون إليه ، ومنه : حج البيت ، فإن الناس يرجعون إليه معظمين له ، قال تعالى : « وإذ جعلنا البيتَ مثابةً للناس وأمْناً » والمثابة المرجع فسميت الحجة لوجوب الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً ، ويستوى إن كانت موجبة

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

(٢) وفى الهندية : فهو يخرج المتأمل . وفى العثمانية تخريج للتأمل .

(٣) وفى الهندية : الحجج الشرعية .

للعلم قطعاً أو كانت موجبة للعمل دون العلم قطعاً ؛ لأن الرجوع إليها بالعمل بها واجب شرعاً فى الوجهين على ما نبينه فى باب خبر الواحد والقياس إن شاء الله تعالى . والبينة كالحجة فإنها مشتقة من البيان وهو أن يظهر للقلب وجه الإلزام بهـا سواء كان ظهوراً موجباً للعلم أو دون ذلك لأن العمل يجب فى الوجهين ، ومنه قوله تعالى : « فيه آيات بينات » : أى علامات ظاهرات[1] . والبرهان كذلك فإنه مستعمل استعمال الحجة فى لسان الفقهاء . وأما الآية فمعناها لغة : العلامة ، قال الله تعالى : « فيه آيات بينات » وقال القائل :

* وغيَّر آيهـا العصر *

ومطلقها فى الشريعة ينصرف إلى ما يوجب العلم قطعاً ، ولهذا سميت معجزات الرسل آيات ، قال الله تعالى : « ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات » وقال تعالى : « فاذهبا بآياتنا » .

فإن قيل : من الناس من جحد رسالة الرسل بعد رؤية المعجزات والوقوف عليها ولو كانت موجبة للعلم قطعاً لمـا أنـكرها أحد بعد المعاينة ؟ قلنا : هذه الآيات لاتوجب العلم جبراً فإنها لو أوجبت ذلك انعدم الثواب والعقاب بها أصلا وإنما توجب العلم باعتبار التأمل فيها عن إنصاف لا عن تعنت ، ومع هذا التأمل يثبت العلم بها قطعاً وإنما جحدها من جحدها للإعراض عن هذا التأمل كما ذكر الله تعالى فى قوله : « وقالوا قلوبُنا فى أكِنّة مما تدعونا إليه » وفى قوله : « لا تسمعوا لهذا القرآن والغَوْا فيه » وقد كان فيهم من جحد تعنتاً بعد ما علم يقيناً كما قال تعالى : « وجحدوا بها واستَيْقَنَتْها أنفسهم ظلماً وعلُوا » وأما الدليل فهو فعيل من فاعل الدلالة ، بمنزلة عليم من عالم ، ومنه قولهم : يادليل المتحيرين ، أى هاديهم إلى ما يزيل الحيرة عنهم ، ومنه سمى دليل القافلة ، أى هاديهم إلى الطريق فسمى باسم فعله ، وفى الشريعة هو اسم لحجة منطق يظهر به ما كان خفيا فإن ما قدمناه يكون موجباً تارة ومظهراً تارة ، والدليل خاص لمـا هو مظهر .

فإن قيل : أليس أن الدخان دليل على النار والبناء دليل على البانى ولا نطق

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ظاهرة .

هناك ؟ قلنا : إنما يطلق الاسم على ذلك مجازاً بحصول معنى الظهور عنده ، كما قال تعالى : « قالتا أتينا طائعين » وقال تعالى : « فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقَضّ فأقامه » وقال القائل : وعظتك أحداث صمت ، وكل ذلك مجاز . ثم الدليل مجازاً كان أو حقيقة يكون مظهراً ظهوراً موجباً للعلم به أو دون ذلك . والشاهد كالدليل سواء كان مظهراً على وجه يثبت العلم به أو لا يثبت به علم اليقين بمنزلة الشهادات على الحقوق فى مجالس الحكام .

قال رضى الله عنه : ثم اعلم بأن الأصول فى الحجج الشرعية ثلاثة : الكتاب والسنة ، والإجماع ، والأصل الرابع وهو القياس هو المعنى المستنبط من هذه الأصول الثلاثة . وهى تنقسم قسمين : قسم موجب للعلم قطعاً ، ومجوز غير موجب للعلم ، وإنما سميناه مجوزاً لأنه يجب العمل به والأصل أن العمل بغير علم لا يجوز ، قال تعالى : « ولا تقْفُ ما ليس لك به علم » فسميناه مجوزاً باعتبار أنه يجب العمل به وإن لم يكن موجباً للعلم قطعاً . فأما الموجب للعلم من الحجج الشرعية أنواع أربعة : كتاب الله ، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المسموع منه والمنقول عنه بالتواتر ، والإجماع . والأصل فى كل ذلك لنا السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه هو الذى أسمعنا ما أوحى إليه من القرآن بقراءته علينا ، والمنقول عنه بطريق متواتر بمنزلة المسموع عنه فى وقوع العلم به على ما نبينه ، وكذلك الإجماع فإن إجماع هذه الأمة إنما كانت حجة موجبة للعلم بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى لا يجمع أمته على الضلالة ، والسماع منه موجب للعلم لقيام الدلالة على أن الرسول عليه السلام يكون معصوماً عن الكذب والقول بالباطل . فهذا بيان قولنا إن الأصل فى ذلك كله السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فصل فى بيان الكتاب وكونه حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المكتوب فى دفات المصاحف ، المنقول إلينا على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً ؛ لأن ما دون المتواتر لا يبلغ درجة العيان ولا يثبت بمثله القرآن مطلقاً ؛ ولهذا قالت الأمة لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود لم تجز صلاته ؛ لأنه لم يوجد

فيه النقل المتواتر ، وباب القرآن باب يقين وإحاطة فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآناً ، ومالم يثبت أنه قرآن فتلاوته فى الصلاة كتلاوة خبر فيكون مفسداً للصلاة .

فإن قيل : بكونه معجزاً يثبت أنه قرآن بدون النقل المتواتر . قلنا : لا خلاف أن ما دون الآية غير معجز ، وكذلك الآية القصيرة ، ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله الصلاة إلا بقراءة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة لأن المعجز السورة وأقصر السور ثلاث آيات يعنى الكوثر . وأبو حنيفة رحمه الله قال : الواجب بالنص قراءة ما تيسر من القرآن وبالآية القصيرة يحصل ذلك فيتأدى فرض القراءة وإن كان يكره الاكتفاء بذلك ، وجاء فيما ذكرنا أن ما دون الآية والآية القصيرة ليس بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعاً ، فظهر أن الطريق فيه النقل المتواتر مع أن كونه معجزاً دليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يخبر به وليس بدليل فى نفسه على أنه كلام الله لجواز أن يقدر الله تعالى رسوله على كلام يعجز البشر عن مثله ، كما أقدر عيسى على إحياء الموتى ، وعلى أن يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله . فعرفنا أن الطريق فيه النقل المتواتر . وإنما اعتبرنا الإثبات فى دفات المصاحف لأن الصحابة رضى الله عنهم إنما أثبتوا القرآن فى دفات المصاحف لتحقيق النقل المتواتر فيه ، ولهذا أمروا بتجريد القرآن فى المصاحف وكرهوا التعاشير وأثبتوا فى المصاحف ما اتفقوا عليه ثم نقل إلينا نقلاً متواتراً فثبت به العلم قطعاً ، ولما ثبت بهذا الطريق أنه كلام الله تعالى ثبت أنه حجة موجبة للعلم قطعاً[1] لعلمنا يقيناً أن كلام الله لا يكون إلا حقا .

فإن قيل : فالتسمية نقلت إلينا مكتوبة فى الصاحف[2] بقلم الوحى لمبدأ الفاتحة ومبدأ كل سورة سوى سورة براءة ، ثم لم تجعلوها آية من الفاتحة ولا من أول كل سورة مع النقل المتواتر من الوجه الذى قررتم ؟ قلنا : قد ذكر أبو بكر الرازى رحمه الله أن الصحيح من المذهب عندنا أن التسمية آية منزلة من القرآن لا من أول السورة ولا من آخرها ولهذا كتبت للفصل بين السور فى المصحف بخط على حدة لتكون

---

(١) لفظ (قطعاً) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) فى العثمانية والهندية : فى المصحف .

الكتابة بقلم الوحى دليلا على أنها منزلة للفصل ، والكتابة بخط على حدة دليلاً على أنها ليست من أول السورة ، وظاهر ما ذكر فى الكتاب علماؤنا يشهد به فإنهم قالوا ثم يفتتح القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا التسمية عن التعوذ وأدخلوها فى القراءة ، ولكن قالوا لا يجهر بها لأنه ليس من ضرورة كونها آية من القرآن الجهر بها بمنزلة الفاتحة فى الأخريين ؛ وإنما قالوا يخفى بها ليعلم أنها ليست بآية من أول الفاتحة فإن المتعين فى حق الإمام الجهر بالفاتحة والسورة فى الأوليين ، وعلى هذا نقول يكره للجنب والحائض قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن ؛ لأن من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة القراءة على الجنب والحائض ، ولكن لا يتأدى بها فرض القراءة فى الركعة عند أبى حنيفة رحمه الله لاشتباه الآثار واختلاف العلماء وأدنى درجات الاختلاف المعتبر إيراث الشبهة به ، وما كان فرضاً مقطوعاً به لا يتأدى بما فيه شبهة ، ولسنا نعنى الشبهة فى كونها من القرآن بل فى كونها آية تامة فإنه لا خلاف فى أنها من القرآن فى قوله تعالى : « وإنه بسم الله الرحمن الرحيم » .

فإن قيل : فقد أثبتم بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه : فصيام ثلاثة أيام متتابعات ، كونه قرآناً فى حق العمل به ولم يوجد فيه النقل المتواتر ولم تثبتوا فى التسمية مع النقل المتواتر كونها آية من القرآن فى حكم العمل وهو وجوب الجهر بها فى الصلاة وتأدى القراءة بها . قلنا : نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآناً وإنما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلمنا أنه ما قرأ بها إلا سماعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره مقبول فى وجوب العمل به ، وبمثل هذا الطريق لا يمكن إثبات هذا الحكم فى التسمية ؛ لأن برواية الخبر وإن علم صحته لا يثبت حكم جواز الصلاة ؛ ولأنه ليس من ضرورة كونها آية من القرآن وجوب الجهر بها على ما بينا أن الفاتحة لا يجهر بها فى الأخريين ، وما كان ثبوته بطريق الاقتضاء يتقدر الحكم فيه بقدر الضرورة لأنه لا عموم للمقتضى .

ثم قال كثير من مشايخنا إن إعجاز القرآن فى النظم وفى المعنى جميعاً خصوصاً على قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله حيث قالا : بالقراءة بالفارسية فى الصلاة لا يتأدى فرض القراءة وإن كان مقطوعاً به أنه هو المراد ؛ لأن الفرض قراءة المعجز وذلك فى النظم والمعنى جميعاً . قال رضى الله عنه : والذى يتضح لى أنه ليس مرادهم من هذا أن

المعنى بدون النظم غير معجز ، فالأدلة على كون المعنى معجزاً ظاهرة : منها أن المعجز كلام الله [وكلام الله تعالى [1]] غير محدث ولا مخلوق والألسنة كلها محدثة العربية والفارسية وغيرهما ، فمن يقول الإعجاز لا يتحقق إلا بالنظم فهو لا يجد بدا من أن يقول بأن المعجز محدث وهذا مما لا يجوز القول به ، والثانى أن النبى عليه السلام بعث إلى الناس كافة [وآية نبوته القرآن الذى هو معجز فلا بد من القول بأنه حجة له على الناس كافة [2]] ومعلوم أن عجز العجمى عن الإتيان بمثل القرآن بلغة العرب لا يكون حجة عليه فإنه يعجز أيضاً عن الإتيان بمثل شعر امرئ القيس وغيره بلغة العرب وإنما يتحقق عجزه عن الإتيان بمثل القرآن بلغته ، فهذا دليل واضح على أن معنى الإعجاز فى المعنى تام ؛ ولهذا جوز أبو حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية فى الصلاة ، ولـكنهما قالا فى حق من لا يقدر على القراءة بالعربية الجواب هكذا ، وهو دليل على أن المعنى عندهما معجز فإن فرض القراءة ساقط عمن لا يقدر على قراءة المعجز أصلاً ولم يسقط عنه الفرض أصلاً بل يتأدى بالقراءة بالفارسية ؛ فأما إذا كان قادراً على القراءة بالعربية لم يتأد الفرض فى حقه بالقراءة بالفارسية عندهما لا لأنه غير معجز ولـكن لأن متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف فى أداء هذا الركن فرض فى حق من يقدر عليه ، وهذه المتابعة فى القراءة بالعربية ، إلا أن أبا حنيفة اعتبر هذا فى كراهة القراءة بالفارسية فأما فى تأدى أصل الركن بقراءة القرآن فإنه اعتبر ما قررناه .

فصل فى بيان حد المتواتر من الأخبار وموجبها

المتواتر ما اتصل بنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنقل المتواتر . مأخوذ من قول القائل : تواترت الـكتب إذا اتصلت بعضها ببعض فى الورود متتابعاً ، وحد ذلك أن ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الـكذب لـكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم هكذا إلى أن يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه ، وذلك نحو نقل أعداد الركعات وأعداد الصلوات

(١) زيادة من الهندية والعثمانية .

(٢) زيادة من العثمانية .

ومقادير الزكاة والديات وما أشبه ذلك ؛ وهذا لأن الاتصال لا يتحقق إلا بعد انقطاع شبهة الانفصال ، وإذا انقطعت شبهة الانفصال ضاهى ذلك المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن الناس على همم شتى ، وذلك يبعثهم على التباين فى الأهواء والمرادات ، فلا يردهم عن ذلك إلى شيء واحد إلا جامع أو مانع ، وليس ذلك إلا اتفاق صنعوه ، أو سماع اتبعوه ، فإذا انقطعت تهمة الاختراع لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم تعين جهة السماع ؛ ولهذا كان موجباً علم اليقين عند جمهور الفقهاء .

ومن الناس من يقول الخبر لا يكون حجة أصلاً . ولا يقع العلم به بوجه ، وكيف يقع العلم به والمخبرون هم الذين تولوا نقله ؟ وإنما وقوع العلم بما ليس من صنع البشر ويكون خارجاً عن مقدورهم ، فأما ما يكون من صنع البشر ويتحقق منهم الاجتماع على اختراعه قلوا أو كثروا فذلك لا يكون موجباً للعلم أصلاً ، هذا قول فريق ممن ينكر رسالة المرسلين ، وهذا القائل سفيه يزعم أنه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه ، بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية فلا يكون الكلام معه على سبيل الاحتجاج والاستدلال ، فكيف يكون ذلك وما يثبت بالاستدلال من العلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر ؟ فإن هذا يوجب علماً ضروريا والاستدلال لا يوجب ذلك ، وإنما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا أحد من الناس فى أنه مكابرة وجحد لما يعلم اضطراراً ، بمنزلة الكلام مع من يزعم أنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة . فنقول : إذا رجع الإنسان إلى نفسه علم أنه مولود اضطراراً بالخبر ، كما علم أن ولده مولود بالمعاينة وعلم أن أبويه كانا من جنسه بالخبر كما علم أن أولاده من جنسه بالعيان ، وعلم أنه كان صغيراً ثم شابا بالخبر ، كما علم ذلك من ولده بالعيان ، وعلم أن السماء والأرض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر ، كما يعلم أنهما على هذه الصفة للحال بالعيان ، وعلم أن آدم أبو البشر على وجه لا يتمكن فيه شبهة ، فمن أنكر شيئاً من هذه الأشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من أنكر العيان . ولا نقول : إن هذا العلم يحصل بفعل المخبرين بل بما هو من صنع الله تعالى ، وهو أنه خلق الخلق أطواراً ، على طباع مختلفة وهمم متباينة يبعثهم على ذلك الاختلاف والتباين ، فالاتفاق بعد ذلك مع الأسباب الموجبة للاختلاف لا يكون إلا بجامع يجمعهم على ذلك كما قررنا ، وفيه حكمة

بالغة وهو بقاء الأحكام[١] بعد وفاة المرسلين على ما كانت عليه فى حياتهم ؛ فإن النبوة ختمت برسولنا صلى الله عليه وسلم وقد كان مبعوثاً إلى الناس كافة وقد أمرنا بالرجوع إليه والتيقن بما يخبر به ، قال تعالى : « فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول » وهذا الخطاب يتناول الموجودين فى عصره والذين يؤمنون به إلى قيام الساعة ، ومعلوم أن الطريق فى الرجوع إليه ليس إلا الرجوع إلى ما نقل عنه بالتواتر ، فبهذا يتبين أن هذا كالمسموع منه فى حياته ، وقد قامت الدلالة على أنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتكلم إلا بالحق خصوصاً فيما يرجع إلى بيان الدين ، فيثبت منه بالسماع علم اليقين .

ومن الناس من يقول إن ما يثبت بالتواتر[٢] علم طمأنينة القلب لا علم اليقين ، ومعنى هذا أنه يثبت العلم به مع بقاء توهم الغلط أو الكذب ولكن لرجحان جانب الصدق تطمئن القلوب إليه فيكون ذلك علم طمأنينة مثل ما يثبت بالظاهر لا علم اليقين . قالوا لأن التواتر إنما يثبت بمجموع آحاد ، ومعنى احتمال الكذب ثابت فى خبر كل واحد من تلك الآحاد فبالاجتماع لا ينعدم هذا الاحتمال ، بمنزلة اجتماع السودان على شىء لا يعدم صفة السواد الموجود فى كل واحد منهم قبل الاجتماع ، وهذا لأنه كما يتوهم أن يجتمعوا على الصدق فيما ينقلون يتوهم أن يجتمعوا على الكذب إذ الخبر يحتمل كل واحد من الوصفين على السواء ، ألا ترى أن النصارى واليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه ، ونقلوا ذلك فيما بينهم نقلامتواتراً وقد كانوا أكثر منا عدداً ثم كان ذلك كذباً لا أصل له ، والمجوس اتفقوا على نقل معجزات زُرادشت وقد كانوا أكثر منا عدداً ثم كان ذلك كذباً لا أصل له . فعرفنا أن احتمال التواطؤ على الكذب لاينتفى بالنقل المتواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين ، فإنما الثابت به علم طمأنينة بمنزلة من يعلم حياة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويرى آثار التهيؤ لغسل الميت ودفنه فيخبرونه أنه قد مات ويعزونه ويعزيهم فيتبدل بهذا الحادث العلم الذى كان [له[٣]] حقيقة ويعلمه ميتاً على وجه طمأنينة القلب مع احتمال أن ذلك

---

(١) وفى الهندية : أحكام الشرع .

(٢) وفى العثمانية : المتواتر .

(٣) زيادة من الهندية .

كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لأهله فى ذلك ، فهذا مثله . وهذا قول رذل أيضاً فإن هذا القائل إنه لا يعلم الرسل عليهم السلام حقيقة ولا يصح إيمانه ما لم يعرف الرسل حقيقة ، فهو بمنزلة من يزعم أنه لايعرف الصانع حقيقة ، فعرفنا أنه مفسد لدينه باختيار هذا القول ، ثم هو جاحد لما يعلمه كل عاقل ضرورة ؛ فإنا إذا رجعنا إلى موضع المعرفة وهو القلب ووجدنا أن المعرفة بالمتواتر من الأخبار يثبت على الوجه الذى يثبت بالعيان لأنا نعلم أن فى الدنيا مكة وبغداد بالخبر على وجه ليس فيه احتمال الشك كما نعلم بلدتنا بالمعاينة ، ونعرف الجهة إلى مكة يقيناً بالخبر كما نعرف الجهة إلى منازلنا يقيناً بالمعاينة ، ومن أراد الخروج من هذه البلدة إلى بخارى يأخذ فى السير إلى ناحية المغرب ، كما أن من أراد أن يخرج إلى كاشغر يأخذ فى السير إلى ناحية المشرق ولا يشك فى ذلك أحد ولا يخطئه بوجه وإنما عرف ذلك بالخبر فلو لم يكن ذلك موجباً علم اليقين لكان هو مخاطراً بنفسه وماله خصوصاً فى زمان الخوف فينبغى أن يكون فعله ذلك خطأ ، وفى اتفاق الناس كلهم على خلافه ما يدفع زعم هذا الزاعم .

وما استدلوا به من نقل النصارى واليهود قتل المسيح وصلبه فهو وهم ؛ لأن النقل المتواتر لم يوجد فى ذلك فإن النصارى إنما نقلوا ذلك عن أربعة نفر كانوا مع المسيح فى بيت ؛ إذ الحواريون كانوا قد اختفوا أو تفرقوا حين هم اليهود بقتلهم وإنما بقى مع المسيح أربعة نفر يوحنا ويوقنا ومتى[1] ومارقيش ، ويتحقق من هذه الأربعة التواطؤ على ما هو كذب لا أصل له ، وقد بينا أن حد التواتر ما يستوى طرفاه ووسطه ،واليهود إنما نقلوا ذلك عن سبعة نفر كانوا دخلوا البيت الذى كان فيه المسيح وأولئك يتحقق منهم التواطؤ على الكذب ، وقد روى أنهم كانوا لا يعرفون المسيح حقيقة حتى دلهم عليه رجل يقال له يهوذا وكان يصحبه قبل ذلك فاجتعل منهم ثلاثين درهما وقال إذا رأيتمونى أقبل رجلا فاعلموا أنه صاحبكم ، وبمثل هذا لا يحصل ما هو حد التواتر .

فإن قيل : الصلب قد شاهده الجماعة التى لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة فيتحقق ما هو حد التواتر فى الإخبار بصلبه . قلنا : لا كذلك ؛ فإن فعل الصلب

---

(١) كذا فى الأصول الثلاثة ولعل الصحيح لوقا ومتى .

إنما تناوشوه عدد قليل من الناس ثم سائر الناس يعتمدون خبرهم أن المصلوب فلان وينظرون إليه من بعد من غير تأمل فيه ففى الطباع نفرة عن التأمل فى المصلوب والحلى تتغير به أيضاً فيتمكن فيه الاشتباه باعتبار هذه الوجوه ، فعرفنا أنه كما لا يتحقق النقل المتواتر فى قتله لا يتحقق فى صلبه ، والثانى أن النقل المتواتر منهم[1] فى قتل رجل علموه عيسى وصلبه وهذا النقل موجب علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن الرجل عيسى وإنما كان مشبهاً به ، كما قال تعالى : « ولكن شُبِّهَ لهم » وقد جاء فى الخبر أن عيسى عليه السلام قال لمن كان معه : من يريد منكم أن يلقى الله شبهى عليه فيقتل وله الجنة ؟ فقال رجل : أنا ، فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه فقتل ورفع عيسى إلى السماء .

فإن قيل : هذا القول فى نهاية من الفساد لأن فيه قولاً بإبطال المعارف أصلا وبتكذيب العيان ، وإذا جوزتم هذا فما يؤمنكم من مثله فيما ينقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن السامعين إنما سمعوا ذلك من رجل كان عندهم أنه محمد صلى الله عليه وسلم ولم يكن إياه وإنما ألقى الله شبهه على غيره ، ومع هذا القول لا يتحقق الإيمان بالرسل لمن يعاينهم لجواز أن يكون شبه الرسل ملقى على غيرهم ، كيف والإيمان بالمسيح كان واجباً عليهم فى ذلك الوقت فمن ألقى عليه شبه المسيح فقد كان الإيمان به واجباً بزعمكم ، وفى هذا قول بأن الله تعالى أوجب على عباده الكفر بالحجة فأى قول أقبح من هذا ؟ قلنا . الأمر ليس كما توهمتم فإن إلقاء شبه المسيح على غيره غير مستبعد فى القدرة ولا فى الحكمة بل فيه حكمة بالغة وهو دفع شر الأعداء عن المسيح فقد كانوا عزموا على قتله وفى هذا دفع عنه مكروه القتل بوجه لطيف ، ولله لطائف فى دفع الأذى عن الرسل عليهم السلام ، والذين قصدوه بالقتل قد علم الله منهم أنهم لا يؤمنون به فألقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج لهم ليزدادوا طغياناً ومرضاً إلى مرضهم ، ومثل ذلك لا يتوهم فى حق قوم يأتون الرسل ليؤمنوا به ويتعظوا بوعظه ، فظهر أن الفاسد قول من يقول بأن هذا يؤدى إلى إبطال المعارف والتكذيب بالرسل ، ويرد ظاهر قوله تعالى : « ولكن شُبِّهَ لهم » وبيان أن هذا غير مستبعد

---

(١) وفى العثمانية : بينهم .

فى القدرة غير مشكل فإن إلقاء الشبه دون إيجاد الأصل لا محالة ، وقد ظهر إبليس عليه اللعنة مرة فى صورة شيخ من أهل نجد ومرة فى صورة سراقة بن مالك وكلم المشركين فيما كانوا هموا به فى باب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفيه نزل قوله تعالى: « وإذ يمكر بك الذين كفروا » الآية ، ورأت عائشة رضى الله عنها دحية الكلبى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما أخبرته بذلك قال كان معى جبريل عليه السلام ، ورأى ابن عباس رضى الله عنهما جبريل أيضاً فى صورة دحية الكلبى ، ورأته الصحابة حين أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صورة أعرابى ثائر الرأس يسأله معالم الدين ، فعرفنا أن مثل هذا غير مستبعد فى زمن الرسل ، وأرى الله تعالى المشركين فى أعين المسلمين قليلا يوم بدر مع كثرة عددهم لأنه لو أراهم كثرتهم وعدتهم لامتنعوا من قتالهم فأراهم بصفة القلة حتى رغبوا فى قتالهم وقتلوهم كما قال تعالى : « ليقضى الله أمراً كان مفعولا » فعرفنا أن مثله غير مستبعد .

فأما نقل المجوس ما نقلوه عن زرادشت فذلك كله تخييلات بمنزلة فعل المشعوذين أو لعب النساء والصبيان إلا ماينقل أنه أدخل قوائم فرس الملك كشتاسب فى بطنه ثم أخرجه[1] وهذا إنما ينقل أنه فعله فى مجلس الملك بين يدى خواصه وأولئك يتصور منهم الاجتماع على الكذب فلا يثبت [به[2]] النقل المتواتر ، كيف وقد روى أن الملك لما اختبره وعلم خبثه ودهاءه واطأه على أن يؤمن به ويجعل هو أحد أركان دينه دعاء الناس إلى تعظيم الملوك وتحسين أفعالهم ومراعاة حقوقهم فى كل حق وباطل ، ويكون هو من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول فى دينه، وحملهم على هذه المواطأة حاجتهم إلى ذلك ، فإنه لم يكن لذلك الملك بيت قديم فى الملك فكان الناس لايعظمونه ، فاحتالوا بهذه الحيلة ، ثم نقلوا عنه أموراً بعد ذلك بين يدى الملك وخاصته ، وكل ذلك كذب لاأصل له .

فإن قيل : مثل هذه المواطأة لا تنكتم عادة فكيف انكتم فى ذلك الوقت حتى اتفقوا على الإيمان به وكذلك من بعدهم إلى زمان طويل وجعلوا ينقلون ذلك نقلا

---

(١) كذا فى الأصول الثلاثة والظاهر أنه أخرجها لأن الضمير للقوائم .

(٢) زيادة من الهندية .

متواتراً ؟ قلنا : إنما لا تنكتم المواطأة التي تكون بين جمع عظيم فأما ما يكون بين الملك وخواصه تنكتم؛ فإنهم[1] رصد لحفظ الأسرار وإنما يخصهم الملك بهذا الشرط لأن تدبير الملك لا يتم مستوياً إلا بحفظ الأسرار، وهذا معروف[2] فى عادة أهل كل زمان أن المواطأة التي تكون بين الملك وخواصه لا تظهر للعوام ؛ فعرفنا أنه لا يوجد النقل الموجب لعلم اليقين فى شيء من هذه الأخبار . فأما أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فقد كانوا من قبائل مختلفة وكانوا عدداً لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الاختراع عادة لكثرتهم ، فعرفنا أن ما نقلوه عنه بمنزلة المسموع منه فى كونه موجباً علم اليقين ؛ لأنه لما انتفى تهمة احتمال المواطأة تعين جهة السماع .

فإن قيل : مع هذا توهم الاتفاق على الكذب غير منقطع لأنه ليس شرط التواتر اجتماع أهل الدنيا وإذا اجتمع أهل بلدة أو عامتهم على شيء يثبت به التواتر ، كيف وقد نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وهم كانوا عسكره لما تحقق منهم الاجتماع على صحبته مع تباين أمكنتهم فذلك يوهم الاتفاق منهم على نقل ما لا أصل له ؟ قلنا : مثل هذا الاتفاق من الجمع العظيم خلاف العادة وهو نادر غاية وعادة[3] والبناء على ما هو معتاد البشر ، ألا ترى أن المعجزات توجب العلم بالنبوة قطعاً لكونها خارجة عن حد معتاد البشر ، ولو أن واحداً قال فى زماننا صعدت السماء وكلمت الملائكة نقطع القول بأنه كاذب لكون ما يخبر به خارجاً عما هو المعتاد ، والتوهم بعد ذلك غير معتبر ؛ ولهذا قلنا لو شهد شاهدان على رجل أنه طلق امرأته يوم النحر بمكة وآخران أنه أعتق عبده فى ذلك اليوم بعينه بكوفة لا تقبل الشهادة ؛ لأن كون الإنسان فى يوم واحد بمكة وكوفة مستحيل عادة فيسقط ما وراءه من التوهم ؛ يوضحه أنه لو كان هنا توهم الاتفاق على الكذب لظهر ذلك فى عصرهم أو بعد ذلك إذا تطاول الزمان ؛ فقد كانوا ثلاثين ألفاً أو أكثر والمواطأة فيما بين مثل هذا الجمع العظيم لا ينكتم عادة بل يظهر، كيف وقد اختلط بهم المنافقون وجواسيس الكفرة، كما قال تعالى : « وفيكم سمّاعون لهم » وقد كان فى المسلمين أيضاً من يلقى إلى الكفار

---

(١) وفى الهندية : فإنه رصد .

(٢) وفى العثمانية والهندية : معلوم .

(٣) لفظ (وعادة) ساقط من العثمانية والهندية .

بالمودة ويظهر لهم سر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحرب وغيره ، والإنسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه إلى غيره ويستكتمه ، ثم السامع يفشيه إلى غيره حتى يصير ظاهراً عن قريب ، فلو كان هنا توهم المواطأة لظهر ذلك ، فالقول بأنه كان بينهم مواطأة وانكتم أصلا شبه المحال ، وهو بمنزلة قول من يزعم أن الكفار عارضوا القرآن بمثله ثم انكتم ذلك فإن هذا الكلام بالاتفاق بين المسلمين شبه المحال ؛ لأن النبى عليه السلام تحداهم فى محافلهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو سورة منه فلو قدروا على ذلك لما أعرضوا عنه إلى بذل النفوس والأموال والحرم فى غزواته ، ولو عارضوه به لما خفى ذلك ، فقد كان المشركون يومئذ أكثر من المسلمين ، ولو لم يظهر الآن فيما بين المسلمين لظهر فى ديار الشرك إذ لا خوف لهم ، وتلك المعارضة حجة لهم لو كانت ، والإنسان على نقل الحجة يكون أحرص منه على نقل الشبهة ، كيف وقد نقلت كلام مسليمة[1] ومخاريق المتنبئين من غير أن يكون لشىء من ذلك أصل ، فكما تبين بهذا التقرير انقطاع توهم المعارضة ، وكون القرآن حجة موجبة للعلم قطعاً فكذلك ينقطع هذا التوهم فى المتواتر من الأخبار .

فإن قيل : لكونه خلاف العادة أثبتنا علم طمأنينة القلب به ولكون الاتفاق متوهماً لم نثبت به علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت فى دار إنسان وأخبر بموته . قلنا : طمأنينة القلب فى الأصل إنما تكون بمعرفة حقيقة الشىء فإن امتنع ثبوت ذلك فى موضع فذلك لغفلة من الناظر حيث اكتفى بالظاهر ، ولو تأمل وجدّ فى طلب الباطن لظهر عنده التلبيس والفساد كما يكون فى حق المخبر بموت الميت ، وإنما تتحقق هذه الغفلة فى موضع يكون وراء ما عاينه حد آخر ، بمنزلة ما يراه النائم فى منامه ؛ فإن عنده أن ما يراه هو الحقيقة فى ذلك الوقت ولكن لما كان وراء هذا الحد حد آخر للمعرفة فوقه وهو ما يكون فى حالة اليقظة فباعتبار هذه المقابلة يظهر أن ما يراه فى النوم لم يكن موجباً للمعرفة حقيقة ، فأما هنا ليس وراء[2] الطمأنينة الثابتة بخبر التواتر حد آخر للعلم فوقه على ما بينا أن الثابت بخبر التواتر والثابت بالمعاينة فى وقوع العلم به سواء ، فالموجب للعلم هنا معنى فى قوة الدليل وهو انقطاع

(١) وفى العثمانية : كلمات مسيلمة .

(٢) وفى العثمانية : ليس فيما وراء .

توهم المواطأة ومثل هذا[١] كلما ازداد المرء التأمل فيه ازداد يقيناً ، فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك فى حقائق الأشياء المحسوسة ، والطمأنينة التى تكون باعتبار كمال العقل تكون عبارة عن معرفة الشيء حقيقة لامحالة . وبهذا يتبين فساد قولهم إنه ليس فى الجماعة إلا اجتماع الأفراد ؛ لأن مثل هذه الطمأنينة لا تثبت بخبر الفرد وتوهم الكذب فى ذلك الخبر غير خارج عن حد المعتاد . ثم هذا باطل فإن الواحد منا يمكنه أن يتكلم بحروف الهجاء كلها ، وهل لقائل أن يقول لقدرته على ذلك يتوهم منه أن يأتى بمثل القرآن ففيه تلك الحروف بعينها ، وكذلك العي منا يمكنه أن يتكلم بكل حكمة من شعر امرئ القيس وغيره ثم لا يقول أحد إنه لقدرته على ذلك يقدر على [إنشاء][٢] قصيدة مثل تلك القصيدة ، وقد يتكلم الإنسان عن ظن وفراسة فيصيب مرة ثم لا يقول أحد إنه يصيب فى كل ما يتكلم [به][٣] بهذا الطريق اعتباراً للجملة بالفرد ، واتفاق مثل هذا الجمع على الصدق كان بجامع[٤] جمعهم عليه وهو دعاء الدين والمروءة على الصدق ، وإنما ندعى انقطاع توهم اتفاقهم مع اختلاف الطبائع والأهواء من غير جامع يجمعهم على ذلك ، فأما عند وجود الجامع فهو موافق للمعتاد .

فإن قيل : لو تواتر الخبر عند القاضى بأن الذى فى يد زيد ملك عمرو لم يقض له بالملك بدون إقامة البينة ولو ثبت له علم اليقين بذلك لتمكن من القضاء به . قلنا : هذا أولا يلزم الخصم فإنه يثبت علم طمأنينة القلب بخبر التواتر ، وبه يتمكن من القضاء لأن بشهادة الشاهدين لا يثبت فوق ذلك. فأما[٥] عندنا فيحتمل أن يقال بأنه يقضى لأنه مأمور شرعاً بأن يقضى بالعلم ويحتمل أن لا يقضى ، بمنزلة ما لو صار معلوماً له بمعاينة السبب قبل أن يقلد القضاء فيما ثبت مع الشبهات وفيما يندرئ بالشبهات من الحدود التى هى لله تعالى وإن صار معلوماً له بعد ما قلد القضاء لم يقض به ما لم تشهد

---

(١) وفى الهندية : مثل ذلك .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) زيادة من الهندية .

(٤) وفى العثمانية : لجامع .

(٥) وفى العثمانية : وأما .

الشهود ، وعلم اليقين يثبت له بمعاينة السبب لا محالة ، ألا ترى أن الشاهد لو قال أخبر لم يجز للقاضى أن يقضى بقوله ، وفيما يرجع إلى العلم لا فرق بين قوله أشهد وبين قوله أخبر ؛ فعرفنا أن فى باب القضاء تعتبر الشرائط سوى العلم بالشىء ليتمكن القاضى من القضاء به .

ثم المذهب عند علمائنا أن الثابت بالمتواتر من الأخبار علم ضرورى كالثابت بالمعاينة . وأصحاب الشافعى يقولون : الثابت به علم يقين ولكنه مكتسب لا ضرورى بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوّة عند معرفة المعجزات فإنه علم يقين ولكنه مكتسب لا ضرورى ، وهذا لأن فيما يكون ضروريا لا يتحقق الاختلاف فيما بين الناس ، وإذا وجدنا الناس مختلفين فى ثبوت علم اليقين بالخبر المتواتر عرفنا أنه مكتسب . ولكنا نقول : هذا فاسد فإنه لو كان طريق هذا العلم الاكتساب لاختص به من يكون من أهل الاكتساب ورأينا أنه لا يختص هذا العلم بمن يكون من أهل الاكتساب فكل واحد منا فى صغره كان يعلم أباه وأمه بالخبر كما يعلمه بعد البلوغ ولو كان طريقه الاكتساب لتمكن المرء من أن يترك هذا الاكتساب فلا يقع له العلم ، وبالاتفاق العلم الذى يحصل بخبر التواتر لا يتمكن المرء من دفعه بكسب يباشره أو بالامتناع من[1] اكتسابه ، فعرفنا أنه ثابت ضرورة . فأما المعجزة فهناك يحتاج إلى [أن[2]] تميز المعجزة من المخرقة ، وتميز ما يكون فى حد مقدور البشر مما يكون خارجاً من ذلك ولا طريق إلى هذا التمييز إلا بالاستدلال ، فعرفنا أن العلم الثابت به طريقه طريق الاستدلال وقد بينا أنه لا خلاف بين من لهم عقول كاملة فى العلم الواقع بخبر المتواتر وإنما الاختلاف ناشىء من نقصان العقل لبعض الناس وترك التأمل وذلك دليل وسواس يعترى بعض الناس كما يكون فى المعلوم بالحواس ، وبالاتفاق لا يعتبر هذا الاختلاف فى المعلوم بالحواس ويكون العلم الواقع به ضرورياً فكذلك فى المعلوم بخبر التواتر . ثم اختلف مشايخنا فيما هو متواتر الفرع آحاد الأصل من الأخبار وهو الذى تسميه الفقهاء فى حيز التواتر والمشهور من الأخبار، فكان أبو بكر

(١) وفى العثمانية : عن .

(٢) زيادة من الهندية .

الرازى رحمه الله يقول هذا أحد قسمى المتواتر على معنى أنه يثبت به علم اليقين ولـكنه علم اكتساب كما قال أصحاب الشافعى فى القسم الآخر ، وكان عيسى بن أبَان رحمه الله يقول لا يكون المتواتر إلا ما يوجب العلم ضروريا[1] ، فأما النوع الثانى فهو مشهور وليس بمتواتر وهو الصحيح عندنا . وبيان هذا النوع فى كل حديث نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عدد يتوهم اجتماعهم على الـكذب ولـكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به ، فباعتبار الأصل هو من الآحاد ، وباعتبار الفرع هو متواتر ، وذلك نحو خبر المسح على الخفين ، وخبر تحريم المتعة بعد الإباحة ، وخبر تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها ، وخبر حرمة التفاضل فى الأشياء الستة وما أشبه ذلك . أما أبو بكر الرازى كان يقول لما تواتر نقل هذا الخبر إلينا من قوم لا يتوهم اجتماعهم على الـكذب فقد أوجب لنا ذلك علم اليقين وانقطع به توهم الاتفاق فىالصدر الأول ؛ لأن الذين تلقوه بالقبول والعمل به لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بجامع جمعهم على ذلك وليس ذلك إلا تعين جانب الصدق فى الذين كانوا أهلا من رواته ، ولـكن إنما عرفنا هذا بالاستدلال فلهذا سمينا العلم الثابت به مكتسباً وإن كان مقطوعاً به ، بمنزلة العلم بمعرفة الصانع ، ألا ترى أن النسخ يثبت بمثل هذه الأخبار ، فإنه يثبت بهـا الزيادة على كتاب الله تعالى والزيادة على النص نسخ ولا يثبت نسخ ما يوجب علم اليقين إلا بمثل ما يوجب علم اليقين . وجه قول عيسى أنما يكون موجباً علم اليقين فإنه يكفر جاحده كما فى المتواتر الذى يوجب العلم ضرورة ، وبالاتفاق لا يكفر جاحد المشهور من الأخبار ؛ فعرفنا أن الثابت به علم طمأنينة القلب لا علم اليقين وهذا لأنه وإن تواتر نقله من الفريق الثانى والثالث فقد بقى فيه شبهة توهم الـكذب عادة باعتبار الأصل ؛ فإن رواته عدد يسير وعلم اليقين إنما يثبت إذا اتصل بمن هو معصوم عن الـكذب على وجه لا يبقى فيه شبهة الانفصال وقد بقى هنا شبهة الانفصال باعتبار الأصل فيمنع ثبوت علم اليقين به ؛ يقرره أن العلم الواقع لنا بمثل هذا النقل إنما يكون قبل التأمل[2] فى شبهة الانفصال ، فأما عند التأمل فى هذه الشبهة يتمكن نقصان فيه ، فعرفنا أنه علم طمأنينة ، فأما العلم الواقع بما هو متواتر بأصله وفرعه فهو يزداد قوة بالتأمل فيه ،

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ضرورة .

(٢) كان فى الأصل فى شبهة التأمل قبل الانفصال وما أثبتناه من العثمانية .

ثم قد بينا أن التفاوت يظهر عند المقابلة فإذا لم يكن وراء القسم الأول حد آخر عرفنا أن الثابت به علم ضرورة ، ولما كان وراء القسم الثانى حد آخر عرفنا أن الثابت به علم طمأنينة[١] . ولـكن مع هذا تجوز الزيادة على النص بهذا النوع من الأخبار ؛ لأن العلماء لما تلقته بالقبول والعمل به كان دليلا موجباً فإن الإجماع من العصر الثانى والثالث دليل موجب شرعاً فلهذا جوزنا به الزيادة على النص ولـكن مع هذا بقى فيه شبهة توهم الانفصال فلا يكفر جاحده ، وما هذا إلا نظير ماتقدم بيانه ؛ فإن العلم بكون المسيح عليه السلام مبعوثاً إلى بنى إسرائيل ثابت بالنقل المتواتر أصلا وفرعاً على وجه لم يبق فيه توهم الشبهة لأحد ، ثم بنقلهم المتواتر أنه قتل أو صلب لا يثبت العلم ؛ لأن ذلك آحاد الأصل متواتر الفرع كما قررنا .

فإن قيل : [فـكان ينبغى[٢]] أن يثبت به طمأنينة القلب كما أثبتم هنا . قلنا : إنما لم نثبت لأنه اعترض ما هو أقوى منه فيما يرجع إلى العلم وهو إخبار علام الغيوب بأنهم ما قتلوه يقيناً والحجج التى تثبت بها طمأنينة القلب إذا اعترض عليها ما هوأقوى لم يبق علم طمأنينة القلب بها .

ثم ذكر عيسى رحمه الله أن هذا النوع من الأخبار ينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يضلل جاحده ولا يكفر وذلك نحو خبر الرجم ، وقسم لا يضلل جاحده ولـكن يخطأ ويخشى عليه المأثم وذلك نحو خبر المسح بالخف وخبر حرمة التفاضل ، وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولـكن يخطأ فى ذلك وهو الأخبار التى اختلف[٣] فيها الفقهاء فى باب الأحكام . وهذا الذى قاله صحيح بناؤه على تلقى العلماء إياه بالقبول ثم العمل بموجبه فإن خبر الرجم اتفق عليه العلماء من الصدر الأول والثانى وإنما خالف فيه الخوارج وخلافهم لا يكون قدحاً فى الإجماع ولهذا قال يضلل جاحده . فأما خبر المسح ففيه شبهة الاختلاف فى الصدر الأول ، فإن عائشة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سورة المائدة ؟ والله ما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سورة المائدة ، وقد

---

(١) وفى العثمانية : طمأنينة القلب .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : تختلف

نقل رجوعهما عن ذلك أيضاً وكذلك خبر الصرف فقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه كان يجوز التفاضل مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ربا إلا فى النسيئة » وقد نقل رجوعه عن ذلك ، فلشبهة الاختلاف فى الصدر الأول قلنا بأنه لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه المأثم ، ولأن[١] باعتبار رجوعهم يثبت الإجماع [وقد ثبت الإجماع[٢]] على قبوله من الصدر الثانى والثالث ولا يسع مخالفة الإجماع فلهذا يخشى على جاحده المأثم . وأما النوع الثالث فقد ظهر فيه الاختلاف فى كل قرن فكل من ترجح عنده جانب الصدق فيه بدليل عمل به وكان له أن يخطىء صاحبه ولكن لا يخشى عليه المأثم فى ذلك لأنه صار إليه عن اجتهاد والإثم فى الخطأ موضوع عن المجتهد على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

وأما الغريب المستنكر فإنه يخشى المأثم على العامل به ، وذلك نحو خبر القتل فى القسامة وخبر القضاء بالشاهد واليمين ؛ لأنه مخالف لظاهر القرآن وقد ترك العلماء فى القرن الأول والثانى العمل به فبه يقرب من الكذب ، كما أن المشهور يقرب من الصدق بتلقيهم إياه بالقبول والعمل به ، فكما يخشى المأثم هناك على ترك[٣] العمل به لقربه من الصدق فكذلك يخشى على من يعمل بالغريب المستنكر لقربه من الكذب والثابت بمثله مجرد الظن ومن الظن ما يأثم المرء باتباعه ، قال تعالى : « وظننتم ظن السَّوْء » وقال تعالى : « إن بعض الظن إثم » وهو نظير من يصير إلى التحرى عند اشتباه القبلة فيعمل به مع وجود الدليل ويترك العمل بالدليل ، ولا شك فى تأثيم من يدع العمل بالدليل ويعمل بالظن ، فهذا مثله ، والله أعلم .

ذكر عيسى رحمه الله أنه ليس لما ينعقد به التواتر حد معلوم من حيث العدد ، وهو الصحيح ؛ لأن خبر التواتر يثبت علم اليقين ولا يوجد حد من حيث العدد يثبت به علم اليقين[٤] وإذا انتقص منه بفرد لا يثبت علم اليقين . ولكنا نعلم أن بالعدد اليسير لا يثبت ذلك لتوهم المواطأة بينهم وبالجمع العظيم يثبت ذلك لانعدام توهم

---

(١) وفى العثمانية والهندية : لأن .

(٢) زيادة من النسختين .

(٣) وفى العثمانية والهندية : على من يترك .

(٤) بالعدد الكبير يثبت علم اليقين وبالقليل لا يثبت فأما بين ذلك مشكل — هامش العثمانية .

المواطأة ، فإنما يبنى على هذا أنه متى كان المخبرون بحيث يؤمن تواطؤهم عادة يكون خبرهم متواتراً . والحدود نوعان : منه ما يكون متميز الأطراف والوسط كالمقادير فى الحدود الشرعية ، ومنه ما يكون متميز الأطراف مشكل الوسط كالسير بالأميال والأكل بالأرطال . فهذا مما هو متميز الأطراف مشكل الوسط ، والطريق فيه ما بينا .

فصل فى بيان أن إجماع هذه الأمة موجب للعلم

قال رضى الله عنه : اعلم أن إجماع هذه الأمة موجب للعلم قطعاً كرامة لهم على الدين لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الضلال بمعنى معقول ، فاليهود والنصارى والمجوس أكثر منا عدداً وقد وجد منهم الإجماع على الضلالة ؛ ولأن الاتفاق قد يتحقق من الخلف على وجه المتابعة للآباء من غير حجة كما أخبر الله تعالى عن الكفرة بقوله تعالى : « إنا وجدنا آباءنا على أمة » وقال تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » فعرفنا أنه إنما جعل اجتماع هذه الأمة حجة شرعاً كرامة لهم على الدين . فهذا مذهب[1] الفقهاء وأكثر المتكلمين . وقال النظام وقوم من الإمامية لا يكون الإجماع حجة موجبة للعلم بحال لأنه ليس فيه إلا اجتماع الأفراد وإذا كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطأ فكذلك أقاويلهم بعد ما اجتمعوا لأن توهم الخطأ لا ينعدم بالاجتماع[2] ، ألا ترى أن كل واحد منهم لما كان إنساناً قبل الاجتماع فبعد الاجتماع هم ناس وكل واحد من القادرين حالة الانفراد لا يصير عاجزاً بعد الاجتماع ، وكل واحد من العميان عند الانفراد لا يصير بصيراً بالاجتماع ولا تصير جملتهم أيضاً بهذه الصفة بعد الاجتماع. وهذا الكلام ظاهر التناقض والفساد فقد ثبت بالاجتماع ما لا يكون ثابتاً عند الانفراد فى المحسوسات والمشروعات ؛ فإن الأفراد لا يقدرون على حمل خشبة ثقيلة وإذا اجتمعوا قدروا على ذلك ، واللقمة الواحدة من الطعام والقطرة من الماء لا تكون مشبعة ولا مروية ثم عند الاجتماع تصير مشبعة ومروية ، وهذا لأن بالاجتماع يحدث ما لم يكن عند الانفراد وهو الدليل الجامع لهم على

---

(١) وفى العثمانية والهندية : هو مذهب .
(٢) وفى العثمانية والهندية : بالإجماع .

ما اتفقوا عليه ، وقد قررنا هذا فى الخبر المتواتر ، ومن أنـكر كون الإجماع حجة موجبة للعلم فقد أبطل أصل الدين فإن مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم فالمنـكر لذلك يسعى فى هدم أصل الدين . وسنقرر هذا فى آخر الفصل .

ثم الدليل على أن الإجماع من هذه الأمة حجة موجبة شرعاً ، وأنهم إذا اجتمعوا على شيء فالحق فيما اجتمعوا عليه قطعاً ، وإذا اختلفوا فى شيء فالحق لا يعدوهم أصلا الـكتاب والسنة . أما الـكتاب فقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » وكلمة « خير » بمعنى أفعل فيدل على النهاية فى الخيرية وذلك دليل ظاهر على أن النهاية[1] فى الخيرية فيما يجتمعون عليه ، ثم فسر ذلك بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنـكر وإنما جعلهم خير أمة بهذا ، والمعروف المطلق ما هو حق عند الله تعالى ، فأما ما يؤدى إليه اجتهاد المجتهدين فإنه غير معروف مطلقاً إذ المجتهد يخطىء ويصيب ولـكنه معروف فى حقه على معنى أنه يلزمه العمل به ما لم يتبين خطؤه ، فى هذا بيان أن المعروف المطلق ما يجتمعون عليه .

فإن قيل : هذا يقتضى كون كل واحد منهم آمراً بالمعروف كما ذكرنا فى موجب الجمع المضاف إلى جماعة وبالإجماع اجتهاد كل واحد منهم بانفراده لا يكون موجباً للعلم قطعاً . قلنا : لا بل المراد هنا أن جميع الأمة أو أكثرهم بهذه الصفة ، ونظيره قوله تعالى : « وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك » . « وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها » وكان ذلك من بعضهم . ويقال فى بذلة الـكلام : بنو هاشم حكماء ، وأهل الـكوفة فقهاء ، وإنما يراد بعضهم ، فيتبين بهذا التحقيق أن المراد بيان أن الأكثر من هذه الأمة إذا اجتمعوا على شيء فهو المعروف مطلقاً ، وأنهم إذا اختلفوا فى شيء فالمعروف المطلق لا يعدو أقوالهم ، وقال تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين » الآية ، فقد جعل الله اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول فى استيجاب النار . ثم قول الرسول موجب للعلم قطعاً فـكذلك ما اجتمع عليه المؤمنون ، ولا يجوز أن يقال المراد اجتماع الخصلتين لأن فى ذكرهما دليلا على أن تأثير أحدهما كتأثير الآخر ، بمنزلة قوله تعالى : « والذين لا يدعون مع الله

---

(١) وفى العثمانية والهندية : على أن نهاية الخيرية .

إلهاً آخر » إلى قوله : « ومن يفعل ذلك يلق أثاما » وأيد هذا قوله تعالى : « ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة » ففى هذا تنصيص على أن من اتخذ وليجة من دون المؤمنين فهو بمنزلة من اتخذ وليجة من دون الرسول . وقال تعالى : « وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم » وفيه تنصيص على أن المرضى عند الله ما هم عليه حقيقة ، ومعلوم أن الارتضاء مطلقاً لا يكون بالخطأ وإن كان المخطئ معذوراً وإنما يكون بما هو الصواب ، فعرفنا أن الحق مطلقاً فيما اجتمعوا عليه . وقال تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » والوسط العدل المرضى قال تعالى : « أوسطهم » أى أعدلهم وأرضاهم قولا ، وقال القائل :

* هم وسط يرضى الأنام بحكمهم *

أى عدل ، ففى الوصف لهم بالعدالة تنصيص على أن الحق ما يجتمعون عليه ، ثم جعلهم شهداء على الناس والشاهد مطلقاً من يكون قوله حجة ، ففى هذا بيان أن إجماعهم حجة على الناس وأنه موجب للعلم قطعاً ، ولا معنى لقول من يقول الشهود فى الحقوق عند القاضى وإن جعلت شهادتهم حجة فإنها لا تكون موجبة للعلم قطعاً وهذا لأن شهادتهم حجة فى حق القاضى باعتبار أنه مأمور بالقضاء بالظاهر فإن ما وراءه غيب عنه ولا طريق له إلى معرفته فيكون حجة بحسب ذلك ، وأما هنا فقد جعل الله تعالى هذه الأمة شهداء على الناس بما هو حق الله تعالى [على الناس وهو علام الغيوب لا تخفى عليه خافية فإن ما يكون حجة لحق (١) الله تعالى (٢)] على الناس ما يكون موصوفاً بأنه حق قطعاً ، كيف وقد جعل الله شهادتهم على الناس كشهادة الرسول عليهم ، فقال تعالى ، « ويكون الرسول عليكم شهيداً » وشهادة الرسول حجة موجبة للعلم قطعاً لأنه معصوم عن القول بالباطل ، فتبين بهذه المقابلة أن شهادة الأمة فى حق الناس بهذه الصفة ، ولا يجوز أن يقال هذا فى حكم الآخرة لأنه لا تفصيل فى الآية ؛ ولأن ما فى الآخرة يكون أداء الشهادة فى مجلس القضاء والقاضى علام الغيوب عالم بحقائق الأمور فما لم يكونوا عالمين بما هو الحق فى الدنيا لا يصلحون للأداء بهذه الصفة فى الآخرة مع أن الشهادة فى الآخرة مذكورة

---

(١) وفى الهندية : فى حق الله .

(٢) ما بين المربعين زيادة من النسختين .

فى الآيتين من كتاب الله تعالى فى قوله تعالى : « فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً » وفى قوله تعالى : « ويوم نبعث من كل أمة شهيداً » الآية ، فتبين أن المراد بما تلونا الشهادة بحقوق الله تعالى على الناس فى الدنيا .
ولا يقال كما وصف الله هذه الأمة بأنهم شهداء فقد وصف به أهل الكتاب ، قال تعالى : « يأهل الكتاب لم تصدُّون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجاً وأنتم شهداء » وقال تعالى : « بما استُحْفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء » ثم لم يدل ذلك على أن إجماعهم موجب للعلم وهذا لأن الله تعالى إنما جعلهم شهداء بما أخذ الميثاق به عليهم وهو بيان نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتابهم للناس ، كما قال تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتُبَيِّنُنَّه » الآية ، ولو بينوا كان بيانهم حجة ، إلا أنهم لما تعنتوا واشتغلوا بالحسد وطلب الرياسة كفروا بذلك ، وإنما سماهم أهل الكتاب باعتبار ما كانوا عليه من قبل ولذلك جعلهم شهداء على حفظ الكتاب ، فما لم يبدلوا كان قولهم حجة ، ولكنهم حرّفوا وغيروا ذلك فلهذا لا يكون قولهم حجة ؛ فأما هنا فقد جعل الله هذه الأمة شهداء على الناس ، فعرفنا أن قولهم حجة فى إلزام حقوق الله على الناس[1] إلى قيام الساعة .
ولا يقال فقد ثبت حق الله بما لا يوجب العلم قطعاً نحو خبر الواحد والقياس وهذا لأن خبر الواحد حجة باعتبار أنه كلام رسول الله صلى عليه وسلم وقوله حجة موجبة للعلم قطعاً ولكن امتنع ثبوت العلم به لشبهة فى النقل ، واحتمل ذلك لضرورة فقدنا رسول الله صلى عليه وسلم ، والقياس لا يكون حجة لإثبات الحكم ابتداء بل بتعدية الحكم الثابت بالنص إلى محل لا نص فيه ، واحتمل ذلك لضرورة حاجتنا إلى ذلك ؛ فأما هنا فقد جعل الله تعالى الأمة شهداء على الناس مطلقاً ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الحق مطلقا فيما يشهدون به .

فإن قيل : وصف الله تعالى إياهم بهذا لا يكون دليلا على أنه لا يتوهم اجتماعهم على ما هو ضلالة ، كما فى قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ففيه بيان أنه خلقهم للعبادة ثم لا يمنع ذلك توهم اجتماعهم على ترك العبادة . قلنا : اللام

---

(١) وفى العثمانية : حقوق الله تعالى الناس .

المذكور فى قوله تعالى : « ليـكونوا » يدل على أنه جعلهم بهذه الصفة كرامة لهم ليـكون قولهم حجة على الناس فى حق الله ، كما يقول إنه جعل الناس أحراراً ليـكونوا أهلا للملك فإنما يفهم منه أن الأهلية للملك ثابت لهم باعتبار الحرية ، فهاهنا أيضا يفهم من الآية أن قولهم حجة على الناس باعتبار صفة الوساطة لهم ، وهكذا كان يقتضى ظاهر قوله تعالى : « إلا ليعبدون » غير أنا لو حملنا على هذا الظاهر خرجت العبـادة من أن ينالها ثواب أو عقاب بتركها ؛ لأن ذلك يثبت باختيار يكون من العبد عند الإقدام عليه ، فعرفنا أن المراد من قوله : « إلا ليعبدون » إلا وعليهم العبادة لى . وبان بترك الظاهر فى موضع لقيام الدليل لا يمنع العمل بالظاهر فيما سواه ، وتبين أن ما نحن فيه نظير شهادة الرسول علينا كما ذكره الله معطوفاً على هذه الصفة لا نظير ما استشهدوا به .

وأما السنة فقد جاءت مستفيضة مشهورة فى ذلك : فمنها حديث عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من سرَّهُ بحبوحة الجنـة فليلزم الجماعة ؛ فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد » ومنها حديث معاذ رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ثلاث لا يُغل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله تعالى ، ومناصحة ولاة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين » ومنهـا قوله صلى الله عليه وسلم : « يد الله مع الجمـاعة فمن شذ شذ فى النار » وقال عليه السلام : « من خالف الجماعة قِيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه » وقال عليه السلام : « إن الله لا يجمع أمتى على الضلالة » ولما سئل عن الخيرة التى يتعاطاها الناس قال : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح » والآثار فى هـذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر ؛ لأن كل واحد منهم إذا روى حديثاً فى هذا البـاب [١] سمعه فى جمع ولم ينـكر عليه أحد من ذلك الجمع فذلك بمنزلة التواتر ، كالإنسان إذا رأى القافلة بعد انصرافها من مكة وسمع من كل فريق واحداً يقول : قد حججنا ، فإنه يثبت له علم اليقين بأنهم حجوا فى تلك السنة ،

---

(١) كان فى الأصل : فى هذا الباب منهم ، ولفظ منهم ساقط من النسختين .

وشيء من المعقول يشهد به ؛ فإن الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين وحكم ببقاء شريعته إلى يوم القيامة وأنه لا نبي بعده ، وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من ناوأهم » فلا بد من أن تكون شريعته ظاهرة في الناس إلى قيام الساعة وقد انقطع الوحي بوفاته ، فعرفنا ضرورة أن طريق بقاء شريعته عصمة الله أمته من أن يجتمعوا على الضلالة فإن في الاجتماع على الضلالة رفع الشريعة وذلك يضاد الموعود من البقاء ، وإذا ثبت عصمة جميع الأمة من الاجتماع على الضلالة ضاهى ما أجمعوا عليه المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك موجب للعلم قطعاً ، فهذا مثله . وهذا معنى ما قلنا إن عند الاجتماع يحدث ما لم يكن ثابتا بالأفراد ، وهو نظير القاضي إذا نفذ قضاء باجتهاد فإنه يلزم ذلك على وجه لا يحتمل النقض ، وإن كان ذلك فوق الاجتهاد وكان ذلك لصيانة القضاء الذي هو من أسباب الدين فلأن يثبت هنا ما ادعينا صيانة لأصل الدين كان أولى .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا [(١) وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس » وقال : « لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله ؟ » قلنا : في صحة هذا الحديث نظر هو في الظاهر مخالف لكتاب الله « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور » ومن كان الله وليه فهو ظاهر أبداً ، ومعنى قوله يخرجهم من الظلمات إلى النور : أي من ظلمات الكفر والباطل إلى نور الإيمان والحق ، فذلك دليل على أن الحق ما يتفقون عليه في كل وقت ، وقال تعالى : « هو الذي يصلي عليكم وملائكته » الآية ، ولو ثبت الحديث فالمراد بيان أن أهل الشر يغلبون في آخر الزمان مع بقاء الصالحين المتمسكين بالحق فيهم ، والمراد بالحديث الآخر بيان الحال بين نفخة الفزع ونفخة البعث ؛ فإن قيام الساعة عند نفخة البعث ، وعند ذلك لم يبق في الأرض من بني آدم أحد حيا .

ثم الكلام بعد هذا في سبب الإجماع ، وركنه ، وأهلية من ينعقد به الإجماع ، وشرطه ، وحكمه .

---

(١) من هنا إلى : فإن قيل كيف يستقيم هذا . في الصفحة التالية زيادة من العثمانية والهندية .

فصل السبب

قال رضي الله عنه : اعلم بأن سبب الإجماع قد يكون توقيفاً من الكتاب والسنة . أما الكتاب فنحو الإجماع على حرمة الأمهات والبنات ، سببه قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » وأما من حيث السنة فنحو الإجماع على أن فى اليدين الدية وفى إحداهما نصف الدية ، والإجماع على أنه لا يجوز بيع الطعام المشترى قبل القبض ، وما أشبه ذلك ؛ فإن سببه السنة المروية فى الباب . ومن ذلك ما يكون مستنبطاً بالاجتهاد على ما هو المنصوص عليه من الكتاب أو السنة ، وذلك نحو إجماعهم على توظيف الخراج على أهل السواد : فإن عمر رضى الله عنه حين أراد ذلك خالفه بلال مع جماعة من أصحابه حتى تلا عليهم قوله تعالى : « والذى جاءوا من بعدهم » قال : أرى لمن بعدكم فى هذا الفىء نصيباً فلو قسمتها بينكم لم يبق لمن بعدكم فيها نصيب . فأجمعوا على قوله ، وسبب إجماعهم هذا الاستنباط . ولما اختلفوا فى الخليفة بعد رسول الله عليه السلام قال عمر : إن رسول الله اختار أبا بكر لأمر دينكم فيكون أرضى به لأمر دنياكم . فأجمعوا على خلافته ، وسبب إجماعهم هذا الاستنباط . ومنها ما يكون عن رأى نحو إجماعهم على أجل العنين ، وإجماعهم على الحد على شارب الخمر على ما روى أن عمر رضى الله عنه لما شاورهم فى ذلك قال على : إنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى وحد المفترين فى كتاب الله ثمانون جلدة . وهكذا قاله ابن عوف . وكان على يقول : ما من أحد أقيم عليه حدا فيموت فأجد من ذلك فى نفسى شيئا إلا حد الخمر فإنه ثبت بآرائنا.

فإن قيل كيف يستقيم هذا][1] وإثبات الحد بالرأى لا يكون ؟ قلنا : لا نقول إثبات أصل الحد كان بالرأى بل بالسنة وهو ما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالضرب بالجريد والنعال فى شرب الخمر إلا أنهم بالتفحص عرفوا مقدار ما ضرب فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أن الذين كانوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ أربعون نفراً وضرب كل واحد بنعليه ، فنقلوا بالرأى من النعال إلى الجلدات استدلالاً بحد القذف وأثبتوا المقدار بالنص ، فأجمعوا أن حد الخمر ثمانون جلدة .

---

(١) إلى هنا انتهت الزيادة .

وكان ابن جرير رحمه الله يقول : الإجماع الموجب للعلم قطعاً لا يصدر عن خبر الواحد ولا عن قياس ؛ لأن خبر الواحد والقياس لا يوجب العلم قطعاً فما يصدر عنه كيف يكون موجباً لذلك ؟ ولأن الناس يختلفون فى القياس هل هو حجة أم لا ؟ فكيف يصدر الإجماع عن نفس الخلاف ؟ وهذا غلط بين ، فقد بينا أن إجماع هذه الأمة حجة شرعاً باعتبار عينه لا باعتبار دليله ، فمن يقول بأنه لا يكون إلا صادراً عن دليل موجب للعلم فإنه يجعل الإجماع لغواً وإنما يثبت العلم بذلك الدليل ، فهو ومن ينكر كون الإجماع حجة أصلا سواء ، وخبر الواحد والقياس وإن لم يكن موجباً للعلم بنفسه فإذا تأيد بالإجماع فذلك يضاهى ما لو تأيد بآية من كتاب الله أو بالعرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم والتقرير منه على ذلك فيصير موجباً للعلم من هذا الطريق قطعاً ، وقد كان فى الصدر الأول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة على ما نبينه ، وإنما أظهر الخلاف بعض أهل الكلام ممن لا نظر[1] له فى الفقه ، وبعض المتأخرين ممن لا علم له بحقيقة الأحكام وأولئك لا يعتد بخلافهم[2] ولا يؤنس بوفاقهم .

ثم الإجماع الثابت بهذه الأسباب يثبت انتقاله إلينا بالطريق الذى يثبت به انتقال السنة المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك [تارة[3]] يكون بالتواتر ، وتارة بالاشتهار ، وتارة بالآحاد ، وذلك نحو ما يروى عن عبيدة السلمانى قال : ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شىء كاجتماعهم على المحافظة على الأربع قبل الظهر ، وعلى الإسفار بالفجر ، وعلى تحريم نكاح الأخت فى عدة الأخت . وقال ابن مسعود رضى الله عنه فى تكبيرات الجنازة : كل ذلك قد كان ، وقد رأيت أصحاب[4] النبى صلى الله عليه وسلم يكبرون عليها أربعاً . ومن الناس من أنكر ثبوت الإجماع بخبر الواحد لأن الإجماع يوجب العلم قطعاً وخبر الواحد لا يوجب ذلك ، وهذا خطأ بين ؛ فإن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم موجب للعلم أيضاً ثم يجوز أن يثبت ذلك بالنقل

---

(١) وفى الهندية : لا بصر له .

(٢) بهامش الهندية : وهو النظام وداود الأصبهانى .

(٣) زيادة من الهندية .

(٤) وفى العثمانية : محمد ، وفى الهندية : رسول الله .

بطريق الآحاد على أن يكون موجباً للعمل دون العلم ، فكذلك الإجماع يجوز أن تثبت بالنقل بطريق الآحاد على أن يكون موجباً العمل . وسنقرر هذا فى بيان الحكم إن شاء الله تعالى .

فصل الركن[١]

ركن الإجماع نوعان : العزيمة ، والرخصة . فالعزيمة هو اتفاق الكل على الحكم بقول سمع[٢] منهم ، أو مباشرة الفعل فيما يكون من بابه على وجه يكون ذلك موجوداً من العام والخاص فيما يستوى الكل فى الحاجة إلى معرفته لعموم البلوى فيه كتحريم الزنا والربا ، وتحريم الأمهات وأشباه ذلك ، ويشترك فيه جميع علماء العصر ، وفيما[٣] لا يحتاج العام إلى معرفته لعدم البلوى العام بهم فيه كحرمة المرأة على عمتها وخالتها ، وفرائض الصدقات وما يجب فى الزروع والثمار وما أشبه ذلك ؛ وهذا لأن ركن الشيء ما يقوم به أصله فإنما يقوم أصل الإجماع فى النوعين بهذا .

وأما الرخصة وهو أن ينتشر القول من بعض علماء أهل[٤] العصر ويسكت الباقون عن إظهار الخلاف وعن الرد على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم أو صيرورته معلوماً لهم بالانتشار والظهور ، فالإجماع يثبت به عندنا . ومن العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الإجماع . ويحكى عن الشافعى رحمه الله أنه كان يقول : إن ظهر القول من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الإجماع ، وإن انتشر القول من واحد أو اثنين والساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع .

وجه قولهم إن السكوت محتمل قد يكون للموافقة وقد يكون للمهابة والتقية مع إضمار الخلاف والمحتمل لا يكون حجة خصوصاً فيما يوجب العلم قطعاً ؛ ألا ترى أن فيما هو مختلف فيه السكوت لا يكون دليلاً على شيء لكونه محتملا . ويستدلون على صحة هذه القاعدة بما روي أن عمر[٥] رضى الله عنه لما شاور الصحابة فى مال فضل

---

(١) وفى العثمانية : فى الركن .

(٢) وفى العثمانية والهندية : يسمع .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فيما بلا واو قبله .

(٤) لفظ (أهل) ساقط من النسختين .

(٥) وفى الهندية : عن عمر

عنده للمسلمين فأشاروا عليه بتأخير القسمة والإمساك إلى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه فى القوم ساكت فقال له : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال : لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلاً ؟ أرى أن تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثاً ، فهو لم يجعل سكوته دليل الموافقة لهم حتى سأله ، واستخار[1] على رضى الله عنه السكوت مع كون الحق عنده فى خلافهم . ولما شاور عمر الصحابة فى إملاص[2] المغيبة التى بعث بها ففزعت فقالوا : إنما أنت مؤدب وما أردت إلا الخير فلا شىء عليك[3] وعلى رضى الله عنه فى القوم ساكت فقال : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال : إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطئوا ، وإن قاربوك فقد غشوك ، أرى عليك الغرة[4] . فقال : أنت صدقتنى . فقد استخار السكوت مع إضمار الخلاف ، ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه . ولما بيّن ابن عباس حجته فى مسألة العول للصحابة قالوا له : هلا قلت هذا لعمر ؟ فقال : كان رجلاً مهيباً فهبته ، وفى رواية منعنى درته من ذلك .

وكان عيسى بن أبان يقول : ترك النكير لا يكون دليل الموافقة بدليل حديث ذى اليدين فإنه حين قال : أقصرت الصلاة أم نسيتها يا رسول الله ؟ فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أبى بكر وعمر وقال : « أحق ما يقول ذو اليدين ؟ » ولو كان

---

(١) وفى كشف البزدوى : استجاز فى كلا الحرفين ، واستخار بمعنى اختار واستجاز السكوت : أى رأى السكوت جائزاً ، والله أعلم .

(٢) وفى المغرب : الإملاص الإزلاق ، أراد المرأة الحامل تضرب فتملص جنينها : أى تزلقه وتسقطه قبل وقت الولادة ، فعلى الضارب غرة ، من فسر الإملاص الجنين فقد سها .

(٣) وفى كشف البزدوى ج ٣ ص ٢٢٩ وما روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه أنها تجالس الرجال وتتحدثهم وأشخص إليها ليمنعها عن ذلك فأملصت من هيبته ، فشاور الصحابة فى ذلك فقالوا : لا غرم عليك إنما أنت مؤدب وما أردت إلا الخير وعلى رضى الله عنه ساكت فى القوم فقال : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطئوا وإن قاربوك أى طلبوا قربتك فقد غشوك أى خانوك ، أرى عليك الغرة ، فقال : أنت صدقتنى ، فقد استجاز على السكوت مع إضمار الخلاف ، ولم يجعل عمر رضى الله عنه سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه اهـ . قلت وروى البيهقى فى سننه عن شهر بن حوشب أن عمر صاح بامرأة فأسقطت فأعتق عمر غرة ، وقال منقطع .

(٤) الغرة : بياض فى جبهة الفرس قدر الدرهم ، وغرة المال خياره ومنه الحديث : « وجعل فى الجنين غرة عبداً أو أمة » : أى رقيقاً أو مملوكا ثم أبدل عبداً أو أمة . وقيل أطلق اسم الغرة وهى الوجه على الجملة كما قيل رقبة ورأس فكأنه قيل وجعل فيه نسمة عبداً أو أمة . وقيل أراد الخيار دون الرذال اهـ من المغرب ملتقطاً .

ترك النكير دليل الموافقة لا كتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ولما استنطقهم في الصلاة من غير حاجة . وكان الكرخي رحمه الله يقول : السكوت على النكير فيما يكون مجتهداً فيه لا يكون دليل الموافقة لأنه ليس لأحد المجتهدين أن ينكر على صاحبه باجتهاده ، وليس عليه أن يبين له ما أدى إليه اجتهاده فالسكوت في مثله لا يكون دليل الموافقة .

وجه قولنا أنه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله وإظهار الموافقة مع الآخرين قولاً أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً ؛ لأنه لا يتصور اجتماع أهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم إلا نادراً ، وفي العادة إنما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين ، وفي اتفاقنا على كون الإجماع حجة وطريقاً لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل ؛ وهذا لأن التعذر كالممتنع ؛ ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفياً لا صلة فكذا تعليقه بشرط هو متعذر ؛ وهذا لأن الله تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا ، وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر ، والوقوف[1] على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين ، فينبغي أن يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافياً في انعقاد الإجماع ؛ لأن السامعين من العلماء المجتهدين لا يحل لهم السكوت عن إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ماظهر وسكوتهم محمول على الوجه الذي يحل ، فبهذا الطريق ينقطع معنى التساوي في الاحتمال ويترجح جانب إظهار الموافقة ، ومثل هذا السكوت لا يرجح أحد الجانبين فيما يكون مختلفاً فيه فيبقى محتملاً على ظاهره ؛ ولهذا قال الشافعي رحمه الله : إنما يثبت الإجماع إذا اشتهر القول من أكثرهم لأن هذا القدر مما يتأتى وإقامة السكوت مقام إظهار الموافقة لدفع الحرج فيتقدر بقدره ، ولا حرج في اعتبار ظهور القول من الأكثر ؛ ولأن الأقل يجعل تبعاً للأكثر ، فإذا كان الأكثر سكوتاً يجعل ذلك كسكوت الكل ، وإذا ظهر القول من الأكثر يجعل كظهوره من الكل . ولكنا نقول : المعنى الذي لأجله

---

(١) كذا في العثمانية والهندية : وكان في الأصل فالوقوف .

جعل سكوت الأقل بمنزلة إظهار الموافقة أنه لا يحل لهم ترك إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ذلك ، وهذا المعنى فيما يشتهر من واحد أو اثنين أظهر ؛ لأن تمكن الأكثر من إظهار الخلاف يكون أبين فلأن يجعل سكوتهم عن إظهار الخلاف بعد ما اشتهر القول دليل الموافقة كان أولى .

وأما حديث القسمة فإنما سكت على رضى الله عنه لأن ما أشاروا به على عمر كان حسناً ؛ فإن للإمام أن يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال ليكون معدا لنائبة تنوب المسلمين ، ولكن كان القسمة أحسن عند على لأنه أقرب إلى أداء الأمانة والخروج عما يحمل من العهدة ، وفى مثل هذا الموضع لا يجب إظهار الخلاف ولكن إذا سئل يجب بيان الأحسن ، فلهذا سكت على فى الابتداء وحين سأله بين الوجه الأحسن عنده .

وكذا حديث الإملاص فإن ما أشاروا به من الحكم كان صواباً ؛ لأنه لم يوجد من عمر رضى الله عنه مباشرة صنع بها ولا تسبب هو جناية ، ولكن إلزام الغرة مع هذا يكون أبعد من القيل والقال ، ويكون أقرب إلى بسط العدل وحسن الرعاية فلهذا سكت فى الابتداء ولما استنطقه بين أولى الوجهين عنده ؛ يوضحه أن مجرد السكوت عن إظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا مابقى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد ، فإنما يكون هذا حجة أن لو فصل عمر الحكم بقولهم أو ظهر منه توقف فى الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتاً بعد ذلك ولم ينقل هذا ، فإنما يحمل سكوته فى الابتداء على أنه لتجربة أفهامهم ، أو لتعظيم الفتوى الذى يريد إظهاره باجتهاده حتى لا يزدرى به أحد من السامعين ، أو ليروى النظر فى الحادثة ويميزه من الأشباه حتى يتبين له ماهو الصواب فيظهره ، والظاهر أنه لو لم يستنطقه عمر رضى الله عنه لكان هو بين مايستقر عليه رأيه من الجواب قبل إبرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة .

فأما حديث ابن عباس فقد قيل إنه لا يكاد يصح لأن عمر رضى الله عنه كان يقدم ابن عباس رضى الله عنهما ، وكان يدعوه فى مجلس[1] الشورى مع الكبار من

(١) لفظ (مجلس) ساقط من النسختين .

الصحابة لما عرف من فطنته وحسن ذهنه وبصيرته ، وقد أشار عليه بأشياء فقبل ذلك واستحسنه[١]، وكان يقول له : غص ياغواص ، شنشنة أعرفها من أخزم[٢] يعنى أنه شبه[٣] العباس فى رأيه ودهائه ، فكيف يستقيم مع هذا أن يقال إنه امتنع من بيان قوله وحجته لعمر مهابة له ؟ وإن صح فهذه المهابة إنما كان باعتبار ماعرف من فضل رأى عمر وفقهه فمنعه ذلك من الاستقصاء فى المحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الأسنان من المجتهدين فى كل عصر ؛ فإنهم يهابون الكبار فلا يستقصون فى المحاجة معهم حسب مايفعلون مع الأقران ، ومتى كان [الناس[٤]] فى تقية من عمر فى إظهار الحق مع قوله عليه الصلاة والسلام : « أينما دار الحق فعمر معه » وكان ألين وأسرع قبولا للحق من غيره حتى كان يشاورهم ويقول لهم : لاخير فيكم إذا لم تقولوا لنا ، ولا خير فينا إذا لم نسمع منكم ، رحم الله امرأ أهدى إلى أخيه عيوبه . فمع طلب البيان منه بهذه الصفة لايتوهم أن يهابه أحد فلا يظهر عنده حكم الشرع مهابة له .

وحديث ذى اليدين رضى الله عنه قلنا مجرد السكوت عن النكير لا يكون دليل الموافقة عندنا ، ولكن مع ترك إظهار ماهو الحق عنده بعد مضى مدة المهلة ، ولم توجد هذه الصفة فى حديث ذى اليدين ، فإنه كما أظهر مقالته سأل رسول الله أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وكان الكلام فى الصلاة يومئذ مباحاً فما كان هناك مايمنعهم من الكلام ، وأحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتعرف ماعندهم من خلاف له أو وفاق ، وذلك مستقيم قبل أن يحصل المقصود بالسكوت وإن كان يحصل ذلك بسكوتهم عن إظهار الخلاف أن لو قام رسول الله صلى الله عليه وسلم لإتمام الصلاة ولم يستنطقهم .

---

(١) ونقل صاحب الكشف هذه العبارة فقال : وقد أشار إليه بأشياء فقبلها منه استحسنها .

(٢) وفى المغرب : وفى مثل شنشنة أعرفها من أخزم وهى الطبيعة والعادة تضرب فى قرب الشبه ، وقد تمثل به عمر رضى الله عنه لابن عباس رضى الله عنهما يشبهه بأبيه لأنه فيما يقال لم يكن القرشى رأى مثل رأى العباس . وأول من قال هذا جد حاتم لأنه ابن عبد الله بن سعد ابن الحشرج بن امرىء القيس بن عدى بن أخزم بن أبى أخزم الطائى . كذا أثبت نسبه فى النفى وذلك أن حاتما حين نشأ وتقبل أخلاق أخزم فى الجود قال جده : شنشنة أعرفها من أخزم .

(٣) وفى والهندية : يشبه .

(٤) زيادة من العثمانية والهندية .

وكذلك ماقاله الكرخى رحمه الله فهو خارج على هذا الحرف ؛ لأنا لا نجعل مجرد السكوت عن النكير دليل الموافقة بل ترك إظهار ما عنده مما هو مخالف لما انتشر ، وهذا واجب على كل مجتهد من علماء العصر ، لا يباح له السكوت عنه بعد ما انتشر قول بخلاف قوله وبلغه ذلك ، فإنما يحمل السكوت على الوجه الذى يحل له شرعاً ، ولهذا اعتبرنا فى ثبوت الإجماع بهذا الطريق أن يسكت بعد عرض الفتوى عليه ؛ لأنه مالم يبلغه قول هو مخالف لما عنده ومالم يسأل عنه لا يلزمه البيان ، وإنما يكون ذلك بعد عرض الفتوى عليه وبعد مضى مدة المهلة أيضاً لأنه يحتاج إلى التروى وإلى رد الحادثة إلى الأشباه ليميز الأشبه بالحادثة من بين الأشباه برأيه ، ولا يتأتى ذلك إلا بمدة ، فإذا مضت المدة ولم يظهر خلاف ما بلغه كان ذلك دليلاً على الوفاق باعتبار العادة .

فإن قيل : كان ينبغى أن لا تنتهى هذه المدة إلا بموته لأن الإنسان قد يكون متفكراً فى شىء مدة عمره فلا يستقر فيه رأيه على شىء ، وقد يرى رأياً فى شىء ثم يظهر له رأى آخر فيرجع عن الأول ، فعلى هذا مدة التروى لا تنتهى إلا بموته . قلنا : لا كذلك بل إذا مضى من المدة ما يتمكن فيه من النظر والاجتهاد فعليه إظهار ما تبين له باجتهاده من توقف فى الجواب أو خلاف أو وفاق ولا يحل له السكوت عن الإظهار إلا عند الموافقة ، وبعد ما ثبت الإجماع بهذا الطريق فليس له أن يرجع عنه برأى يعرض[1] له ؛ لأن الإجماع موجب للعلم قطعاً بمنزلة النص فكما لا يجوز ترك العمل بالنص باعتبار رأى يعترض له لا يجوز مخالفة الإجماع برأى يعترض له بعد ما انعقد الإجماع بدليله . وكذلك إن لم يعرض عليه الفتوى ولكن اشتهر الفتوى فى الناس على وجه يعلم أنه بلغ ذلك الساكتين من علماء العصر فإن ذلك يقوم مقام العرض عليهم لأنه يجب عليهم إظهار الخلاف الذى عندهم إن كانوا[2] يعتقدون خلاف ذلك على وجه ينتشر هذا الخلاف منهم كما انتشر القول الأول ، ليكون الثانى معارضاً للأول ، ولو أظهروا ذلك لانتشر ، فسكوتهم عن الإظهار الثابت بدليل عدم الانتشار

---

(١) وفى العثمانية والهندية : يعترض .

(٢) وفى العثمانية : إذا كانوا .

دليل على الموافقة . بهذا الطريق أثبتنا كون القرآن معجزاً ؛ لأن العرب ما عارضوا بمثله ولو فعلوا لانتشر ذلك ، وعجزهم عن المعارضة بعد التحدى دليل على أنه معجز .

فإن قيل : فقد اشتهر فتوى الناس[1] بجواز المزارعة بعد أبى حنيفة قولا وفعلاً مع سكوت أصحاب أبى حنيفة عن النكير ولم يكن ذلك دليل الموافقة . قلنا : كما انتشر ذلك فقد انتشر أيضاً الخلاف من أصحاب أبى حنيفة لمن أجاز المزارعة محاجة ومناظرة ؛ وإنما تركوا التشنيع على من يباشر ذلك لأنه ظهر عند الناس نوع رجحان لقول من أجازها فأخذوا بذلك ، وذلك يمنع القائلين بفسادها من أن يظهروا منع الناس من ذلك لعلمهم أن الناس لا يمتنعون باعتبار ما ظهر لهم ، بمنزلة القاضى إذا قضى فى فصل مجتهد فيه فإنه لا يجب على المجتهد الذى يعتقد خلافه أن يظهر للناس خطأ القاضى ، لعلمه أن الناس لا يأخذون بقوله ، ولاعتقاده أن قضاء القاضى بما قضى به نافذ وأن ذلك الجانب ترجح بالقضاء ، فترك النكير على من يباشر المزارعة بهذه المثابة . يحقق ما قلنا أن من عادة المتشاورين من العوام فى شىء يهمهم من أمر الدنيا ويتعلق به بعض مصالحهم أن البعض إذا أظهر فيه رأياً وعند البعض خلاف ذلك فإنهم لايمتنعون من إظهار ما عندهم إلا نادراً ولا يبنى الحكم على النادر ، فإذا كان هذا فى أمر الدنيا مع أن السكوت عن الإظهار يحل فيه شرعاً فلأن يكون أمر الدين وما يرجع إلى إظهار حكم الله تعالى بهذه الصفة حتى يكون السكوت فيه دليل الوفاق كان أولى ، فكذلك[2] العادة من حال من يسمع ما هو مستبعد عنه أن لا يمتنع من إظهار النكير عنده[3] بل يكون ذلك جل همه[4] ؛ ألا ترى أنه لو أخبر مخبر أن الخطيب يوم الجمعة لما صعد المنبر رماه إنسان بسهم فقتله وسمع ذلك منه قوم شهدوا الجمعة ولم يعرفوا من ذلك شيئاً فإنه لا يكون فى همتهم شىء أسبق من إظهار الإنكار عليه ، وقد بينا أن ما عليه العادة الظاهرة لا يجوز تركه فى الأحكام ، فتبين باعتبار هذه العادة[5] أن السكوت دليل الموافقة ، ونحن نعلم أنه قد كان عند الصحابة أن إجماعهم

---

(١) وفى الهندية والنسخة بهامش الأصل : فيما بين الناس .

(٢) وفى العثمانية والهندية : وكذلك .

(٣) لفظ (عنده) ساقط من العثمانية والهندية .

(٤) وفى العثمانية والهندية : جل همته .

(٥) كان فى الأصل : هذه المسألة .

حجة موجبة للعلم قطعاً ، فإذا علم الساكت هذا يفترض عليه بيان ما عنده ليتحقق الخلاف ويخرج ما اشتهر من أن يكون حكم الحادثة قطعاً ، والسكوت إن لم يدل على الموافقة فلا إشكال أنه لا يدل على الخلاف .

ومن هذا الجنس ما إذا اختلفوا فى حادثة على أقاويل محصورة ؛ فإن المذهب عندنا أن هذا يكون دليل الإجماع منهم على أنه لا قول فى هذه الحادثة[1] سوى هذه الأقاويل حتى ليس لأحد أن يحدث فيه قولاً آخر برأيه . وعند بعضهم هذا من باب السكوت الذى هو محتمل أيضاً فكما لا يدل على نفى الخلاف لا يدل على نفى قول آخر فى الحادثة فإن ذلك نوع تعيين ولا يثبت بالمحتمل . ولكنا نقول : قد بينا أنهم إذا اختلفوا على أقاويل فنحن نعلم أن الحق لا يعدو أقاويلهم ، وهذا بمنزلة التنصيص منهم على أن ما هو الحق حقيقة فى هذه الأقاويل ، وماذا بعد الحق إلا الضلال . وكذلك هذا الحكم فى اختلاف بين أهل كل عصر إلا على قول بعض مشايخنا ؛ فإنهم يقولون هذا فى أقاويل الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة ، ولكن المعنى الذى أشرنا إليه يوجب المساواة ، وعلى هذا قالوا فيما ظهر من بعض الخلفاء عن الصحابة أنه قال فى خطبته على المنبر ولم يظهر من أحد منهم خلاف لذلك فإن ذلك إجماع منهم بهذا الطريق . وقد قال بعض من لايعبأ بقوله : الإجماع الموجب للعلم قطعاً لا يكون إلا فى مثل ما اتفق عليه الناس من موضع الكعبة وموضع الصفا والمروة وما أشبه ذلك ، وهذا ضعيف جدا ؛ فإنه يقال لهذا القائل : بأى طريق عرفت إجماع المسلمين على هذا ؟ بطريق سماعك نصا من كل واحد من آحادهم ؟ فإن قال نعم ظهر للناس كذبه ، وإن قال لا ولكن بتنصيص البعض وسكوت الباقين عن إظهار الخلاف ، فنقول كما ثبت بهذا الطريق الإجماع منهم على هذه الأشياء التى لا يشك فيها أحد فكذلك ثبت الإجماع منهم بهذا الطريق فى الأحكام الشرعية .

فصل الأهلية

زعم بعض الناس أن الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا باتفاق فرق الأمة أهل الحق وأهل الضلالة جميعاً ، لأن الحجة إجماع الأمة ومطلق اسم الأمة يتناول الكل .

(١) وفى نسخة على هامش الأصل : فى هذه المسألة .

فأما المذهب عندنا أن الحجة اتفاق كل عالم مجتهد ممن هو غير منسوب إلى هوى ولا معلن بفسق فى كل عصر ؛ لأن حكم الإجماع إنما يثبت باعتبار وصف لا يثبت إلا بهذه المعانى وذلك صفة الوساطة كما قال تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » وهو عبارة عن الخيار العدول المرضيين ، وصفة الشهادة بقوله : « لتكونوا شهداء على الناس » فلا بد من اعتبار الأهلية لأداء الشهادة ، وصفة الأمر بالمعروف ، وذلك يشير إلى فرضية الاتباع فيما يأمرون به وينهون عنه وإنما يفترض اتباع العدل المرضى فيما يأمر به ، وثبوته بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامات مطلقاً من كان بهذه الصفة . فأما أهل الأهواء فمن يكفر فى هواه فاسم الأمة لا يتناوله مطلقاً ولا هو مستحق للكرامة الثابتة للمؤمنين ، ومن يضلل فى هواه إذا كان يدعو الناس إلى ما يعتقده فهو يتعصب لذلك على وجه يخرج به إلى صفة السفه والمجون فيكون متهماً فى أمر الدين لا معتبر بقوله فى إجماع الأمة ؛ ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض فى إمامة أبى بكر ، ولا خلاف الخوارج فى خلافة على . فإن كان لا يدعو الناس إلى هواه ولكنه مشهور به ، فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه لا معتبر بقوله ؛ لأنه إنما يضلل لمخالفته نصا موجباً للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل ، وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ، ولا يثبت الإجماع مع مخالفته لأنه من أهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة فى الأحكام . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه إن كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا ، فأما إذا كان مظهراً لهواه فإنه لا يعتد بقوله فى الإجماع ؛ لأن المعنى الذى لأجله قبلت شهادته لا يوجد هنا فإنها تقبل لانتفاء تهمة الكذب ، على ما قال محمد رحمه الله : قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفراً لا يتهمون بالكذب فى الشهادة . وهذا يدل على أنهم لا يؤتمنون فى أحكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه ؛ فإن الخوارج هم الذين يقولون إن الذنب نفسه كفر وقد أكفروا أكثر الصحابة الذين عليهم مدار أحكام الشرع ، وإنما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد قول هؤلاء فى أحكام الشرع وأدنى ما فيه أنهم لا يتعلمون ذلك إذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين . ولا معتبر بقول الجهال فى[1] الأحكام ، فأما من كان[2] محقا فى اعتقاده

(١) وفى العثمانية : بالإجماع . وفى الهنديه : فى الإجماع .

(٢) وفى العثمانية والهندية : يكون .

ولكنه فاسق فى تعاطيه فالعراقيون يقولون لا يعتد بقوله فى الإجماع أيضاً ، لأنه ليس بأهل لأداء الشهادة ؛ ولأن التوقف فى قوله واجب بالنص وذلك ينفى وجوب الاتباع . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه إذا كان معلناً لفسقه فكذلك الجواب ؛ لأنه لما لم يتحرز من إعلان ما يعتقده باطلا فكذلك لا يتحرز من إعلان قول يعتقد بطلانه باطناً ، فأما إذا لم يكن مظهراً للفسق فإنه يعتد بقوله فى الإجماع وإن علم فسقه حتى ترد شهادته ؛ لأنه لا يخرج بهذا من الأهلية للشهادة أصلا ولا من الأهلية للكرامة بسبب الدين ؛ ألا ترى أنا نقطع القول لمن يموت مؤمناً مصراً على فسقه أنه لا يخلد فى النار ، فإذا كان هو أهلاً للكرامة بالجنة فى الآخرة فكذلك فى الدنيا باعتبار قوله فى الإجماع . فأما كونه عالماً مجتهداً فهو معتبر فى الحكم الذى يختص بمعرفته والحاجة إليه العلماء ، وعلى هذا قلنا : من يكون متكلماً غير عالم بأصول الفقه والأدلة الشرعية فى الأحكام لايعتد(1) بقوله فى الإجماع . هكذا نقل عن الكرخى . وكذلك من يكون محدثا لا بصرله فى وجوه الرأى وطرق المقاييس الشرعية لايعتد بقوله فى الإجماع ؛ لأن هذا فيما يبنى عليه حكم الشرع بمنزلة العامى ولا يعتد بقول العامى فى إجماع علماء العصر ؛ لأنه لا هداية له فى الحكم المحتاج إلى معرفته ، فهو بمنزلة المجنون حتى لا يعتد بمخالفته .

ثم قال بعض العلماء الذين هم بالصفة التى قلنا من أهل العصر : مالم يبلغوا حدا لا يتوهم عليهم التواطوء على الباطل لا يثبت الإجماع الموجب للعلم باتفاقهم ؛ ألا ترى أن حكم التواتر لا يثبت بخبرهم مالم يبلغوا هذا الحد ، فكذلك حكم الإجماع بقولهم ؛ لأن بكل واحد منهما يثبت علم اليقين . والأصح عندنا أنهم إذا كانوا جماعة واتفقوا قولاً أو فتوى من البعض مع سكوت الباقين فإنه ينعقد الإجماع به وإن لم يبلغوا حد التواتر ، بخلاف الخبر فإن ذلك محتمل للصدق والكذب فلا بد من مراعاة معنى ينتفى به تهمة الكذب بكثرتهم ؛ ألا ترى أن صفة العدالة لا تعتبر هناك ، وهذا إظهار حكم ابتداء ليس فيه من معنى احتمال تهمة الكذب شيء إنما فيه توهم الخطأ ، فإذا كانوا جماعة فالأمن عن ذلك ثابت شرعاً كرامة لهم بسبب الدين وصفة العدالة على ما قررنا .

---

(١) وفى الهندية : لا يعتبر .

فإن قيل لا يؤمن على هؤلاء إعلان الفسق أو الضلالة أو الردة مثلاً بعد ما انعقد الإجماع منهم ، فكيف يؤمن الخطأ باعتبار اجتماعهم ؟ وعن هذا الكلام جوابان لمشايخنا رحمهم الله : أحدهما أنا لا نجوز هذا على جماعتهم بعد ما كان إجماعهم موجباً للعلم فى حكم الشرع فإن الله تعالى يعصمهم من ذلك ؛ لأن إجماعهم صار بمنزلة النص عن صاحب الشريعة ؛ فكما أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن هذا نقطع القول به لأن قوله موجب للعلم فكذلك جماعة العلماء إذا ثبت لهم هذه الدرجة ، وهو أن قولهم موجب للعلم كرامة بسبب الدين . والثانى أنه وإن تحقق هذا منهم فإن الله تعالى يقيم آخرين مقامهم ليكون الحكم ثابتاً بإجماعهم ؛ لأن الدين محفوظ إلى قيام الساعة على ما قال رسول الله عليه السلام : « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله » فما يعترض على الأولين لا يؤثر فى حكم الإجماع لقيام أمثالهم مقامهم ، بمنزلة موتهم .

وقال بعض العلماء : الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا بإجماع الصحابة الذين كانوا خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأنهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتأويل ، وأثنى عليهم فى آثار معروفة فهم المختصون بهذه الكرامة . وهذا ضعيف عندنا فإن النبى صلى الله عليه وسلم كما أثنى عليهم فقد أثنى على من بعدهم فقال : « خير الناس قرنى[1] الذين أنا فيهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » ففى هذا بيان أن أهل كل عصر يقومون مقامهم فى صفة الخيرية إذا كانوا على مثل اعتقادهم ، والمعانى التى بيناها لإثبات هذا الحكم بها[2] من صفة الوساطة والشهادة والأمر بالمعروف لا يختص بزمان ولا بقوم ، وثبوت هذا الحكم بالإجماع لتحقيق بقاء حكم الشرع إلى قيام الساعة وذلك لا يتم مالم نجعل إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة رضى الله عنهم .

فإن قيل : فأبو حنيفة رحمه الله قال بخلاف هذا لأنه قال : ما جاءنا عن الصحابة اتبعناهم ، وما جاءنا عن التابعين زاحمناهم . قلنا : إنما قال ذلك لأنه كان من جملة التابعين

---

(١) وفى العثمانية : الذى

(٢) وفى العثمانية : بها بالنص من .

فإنه رأى أربعة من الصحابة : أنس بن مالك وعبد الله بن أبى أوفى ، وأبو الطفيل ، وعبد الله بن حارث بن جزء الزبيدى رضى الله عنهم ، وقد كان ممن يجتهد فى عهد[1] التابعين ويعلم الناس حتى ناظر الشعبى فى مسألة النذر بالمعصية فما كان ينعقد إجماعهم بدون قوله فلهذا قال ذلك لا لأنه كان لا يرى إجماع من بعد الصحابة حجة .

ومن الناس من يقول : الإجماع الذى هو حجة إجماع أهل المدينة خاصة لأنهم أهل حضرة الرسول وقد بين رسول الله عليه السلام خصوصية تلك البقعة فى آثار فقال : « إن الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها » وقال عليه السلام : « إن الدجال لا يدخلها » وقال عليه السلام : « من أراد أهلها بسوء أذابه الله كما يذوب الملح فى الماء » وقال عليه السلام : « إن المدينة تنفى الخبث كما ينفى الكير خبث الحديد » ولكن ماقررنا من المعانى لا يختص بمكان دون مكان . ثم إن كان مراد القائل أهلها الذين كانوا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا لا ينازع فيه أحد ، وإن كان المراد أهلها فى كل عصر فهو قول باطل ، لأنه ليس فى بقعة من البقاع اليوم فى دار الإسلام قوم هم أقل علماً وأظهر جهلا وأبعد عن أسباب الخير من الذين هم بالمدينة فكيف يستجاز القول بأنه لا إجماع فى أحكام الدين إلا إجماعهم ؟ والمراد بالآثار حال المدينة فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كانت الهجرة فريضة كان المسلمون يجتمعون فيها وأهل الخبث والردة لا يقرون فيها ، وقد تكون البقعة محروسة وإن كان من يسكنها على غير الحق ؛ ألا ترى أن مكة كانت محروسة عام الفيل مع أن أهلها كانوا مشركين يومئذ .

ومن الناس من يقول لا إجماع إلا لعترة الرسول[2] لأنهم المخصوصون بقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسباب العز ، قال عليه السلام : « إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى إن تمسكتم بهما لم تضلوا بعدى » وقال تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » .

---

(١) وفى نسخة : عصر ، كذا بهامش الأصل.

(٢) وفى الهندية : رسول الله .

ولكنا نقول : أنواع الكرامة لأهل البيت متفق عليه ، ولكن حكم الإجماع الموجب للعلم باعتبار نصوص ومعانى لا يختص ذلك بأهل البيت ، والنسب ليس من ذلك فى شىء فالتخصيص به يكون زيادة ، كيف وقد قال تعالى : « واتبع سبيل من أناب إلىَّ » فكل من كان منيباً إلى ربه فهو داخل فى هذه الآية ، وهو مراد بقوله تعالى : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » كما ذكرنا من الاستدلال به .

فصل الشرط

زعم بعض الناس أن انقراض العصر شرط لثبوت حكم الإجماع . وهو قول الشافعى رحمه الله أيضاً ؛ لأن قبل انقراض العصر إذا بدا لبعضهم رأى خلاف رأى الجماعة فإن ما ظهر له فى الانتهاء بمنزلة الموجود فى الابتداء ولو كان موجوداً لم ينعقد إجماعهم بدون قوله فكذلك إذا اعترض له ذلك ، ولايقع الأمن عن هذا إلا بانقراض العصر على ذلك الإجماع ؛ ألا ترى أن أبا بكر رضى الله عنه كان يسوى بين الناس فى العطايا وكانوا لايخالفونه فى ذلك ، ثم فضل علىّ رضى الله عنه فى العطايا فى خلافته ولا يظن به مخالفة الجماعة[1] ، فعرفنا أن بدون انقراض العصر لا يثبت حكم الإجماع ، وقال علىّ رضى الله عنه : اتفق رأيى ورأى عمر على أن أمهات الأولاد لا يبعن ، وأنهن أحرار عن دبر من الموالى ، ثم رأيت أن أرقهن . فلو ثبت الإجماع قبل انقراض العصر لما استجاز خلاف الإجماع برأيه .

وأما عندنا انقراض العصر ليس بشرط ؛ لأن الإجماع لما انعقد باعتبار اجتماع معانى الذى قلنا كان الثابت به كالثابت بالنص ، وكما أن الثابت بالنص لا يختص بوقت دون وقت فكذلك الثابت بالإجماع ، ولو شرطنا انقراض العصر لم يثبت الإجماع أبداً لأن بعض التابعين فى عصر الصحابة كان يزاحمهم فى الفتوى فيتوهم أن يبدو له رأى بعد أن لم يبق أحد من الصحابة ، وهكذا فى القرن الثانى والثالث فيؤدى إلى سد باب حكم الإجماع [أصلاً[2]] وهذا باطل . ولكنا نقول : بعد ما ثبت الإجماع موجباً للعلم باتفاقهم فليس لأحد أن يظهر خلاف ذلك برأيه لا من

---

(١) وفى الهندية : الإجماع .

(٢) زيادة من الهندية .

أهل ذلك العصر ولا من غيرهم ، كما لا يكون له أن يخالف النص برأيه وهذا بخلاف رأيه قبل انعقاد الإجماع ؛ لأن الدليل الموجب للعلم لم يتقرر هناك فكان قوله معتبراً فى منع انعقاد الإجماع . وأما حديث التسوية فى العطاء فقد كان مختلفاً فى الابتداء على ما روى عن عمر رضى الله عنه قال لأبى بكر : لا تجعل من لا سابقة له فى الإسلام كمن له سابقة . فقال أبو بكر : هم إنما عملوا لله فأجرهم على الله . فتبين أن هذا الفصل كان مختلفاً فى الابتداء فلهذا مال على رضى الله عنه إلى التفضيل . وحديث أمهات الأولاد فالمروى أن عليا رضى الله عنه قال : ثم رأيت أن أرقهن . يعنى أن لا أعتقهن بموت المولى حتى يكون الوارث أو الوصى هو المعتق لها كما دل عليه ظاهر بعض الآثار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس المراد جواز بيعهن إذ ليس من ضرورة الرق جواز البيع لا محالة . وكان الكرخى رحمه الله يقول : شرط الإجماع أن يجتمع علماء العصر كلهم على حكم واحد ، فأما إذا اجتمع أكثرهم على شىء وخالفهم واحد أو اثنان لم يثبت حكم الإجماع . وهذا قول الشافعى رحمه الله أيضاً ؛ لأن النبى عليه السلام قال : «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ولأنه لا معتبر بالقلة والكثرة فى المعنى الذى ينبنى عليه حكم الإجماع ، وبالاتفاق لو كان فريق منهم على قول وفريق مثلهم على قول آخر فإنه لا يثبت حكم الإجماع ، فكذلك إذا كان أكثرهم على قول ونفر يسير منهم على خلاف ذلك لا يثبت حكم الإجماع .

قال رضى الله عنه : والأصح عندى ما أشار إليه أبو بكر الرازى رحمه الله أن الواحد إذا خالف الجماعة فإن سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع بدون قوله ، بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة فى زوج وأبوين وامرأة وأبوين أن للأم ثلث جميع المال ، وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا [عليه[1]] قوله فإنه يثبت حكم الإجماع بدون قوله ، بمنزلة قول ابن عباس فى حل التفاضل فى أموال الربا ؛ فإن الصحابة رضى الله عنهم لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روى أنه رجع إلى قولهم فكان الإجماع ثابتاً بدون قوله ؛ ولهذا قال محمد رحمه الله فى الإملاء : لو قضى القاضى

---

(١) زيادة من الهندية .

بجواز بيع الدرهم بالدرهمين[1] لم ينفذ قضاؤه لأنه مخالف للإجماع . والدليل على صحة هذا القول قوله عليه السلام : « يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ فى النار » . وقال عليه السلام : « عليكم بالسواد الأعظم » يعنى ما عليه عامة المؤمنين ، ففى هذا إشارة إلى أن قول الواحد لا يعارض قول الجماعة ؛ ولأنا لو شرطنا هذا أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً لأنه لا بد أن يكون فى علماء العصر واحد أو اثنان ممن لم يسمع ذلك الفتوى أصلا وممن يرى خلاف ذلك . وإنما كان الإجماع حجة باعتبار ظهور وجه الصواب فيه بالاجتماع عليه ، وإنما يظهر هذا فى قول الجماعة لا فى قول الواحد ؛ ألا ترى أن قول الواحد لا يكون موجباً للعلم وإن لم يكن بمقابلته جماعة يخالفونه وقول الجماعة موجب للعلم إذا لم يكن هناك واحد يخالفهم ، فكذلك مع وجود هذا الواحد ؛ لأن قوله لا يعارض قولهم ، بخلاف ما إذا كان على كل قول جماعة فهناك المعارضة تتحقق ، والمراد من قوله عليه السلام : « بأيهم اقتديتم اهتديتم » إذا لم يكن هناك دليل موجباً للعلم ، بخلاف قول من يهتدى به ؛ ألا ترى أنه إذا كان هناك نص بخلاف قول الواحد لم يجز اتباعه ولم يكن هذا الحديث متناولاً له . وحكى عن أبى حازم القاضى رحمه الله أن الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا على شىء فذلك إجماع موجب للعلم ولا يعتد بخلاف من خالفهم فى ذلك لقوله عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ » ولهذا لم يعتبر خلاف زيد للخلفاء فى توريث ذوى الأرحام ، وأمر المعتصم برد الأموال التى اجتمعت فى بيت المال مما أخذت من تركات فيها ذوو الأرحام فأنكر ذلك عليه أبو سعيد البردعى رحمه الله وقال : هذا شىء أمضى على قول زيد ، فقال : لا أعتد خلاف زيد فى مقابلة قول الخلفاء الراشدين ، وقد قضيت بذلك فليس لأحد أن يبطله بعدى .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : بدرهمين .

فصل الحكم

ذكر هشام عن محمد رحمهما الله : الفقه أربعة ، ما فى القرآن وما أشبهه[١] ، وما جاءت به السنة وما أشبهها[٢] ، وما جاء عن الصحابة[٣] وما أشبهه[٤] ، وما رآه المسلمون[٥] حسنا وما أشبهه[٦] . ففى هذا بيان أن ما أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة[٧] فى كونه مقطوعاً به حتى يكفر جاحده . وهذا أقوى ما يكون من الإجماع ، ففى الصحابة أهل المدينة وعترة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا خلاف بين من يعتد بقولهم أن هذا الإجماع حجة موجبة للعلم قطعاً فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب أو بخبر متواتر .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وتوهم الخطأ لم ينعدم بإجماعهم أصلا ، فإن رأيهم لا يكون فوق رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد قال تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وقال تعالى : « ما كان لنبى أن يكون له أسرى » الآية ، ففى هذا إشارة إلى أنه قد كان وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم الخطأ فى بعض ما فعل به برأيه ، فعرفنا أنه لا يؤمن الخطأ فى رأى دون رأيه أصلاً ؟ قلنا : رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن التقرير على الخطأ خصوصاً فى إظهار أحكام الدين ، ولهذا كان قوله موجباً علم اليقين ، واتباعه فرض على الأمة ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وسنقرر هذا الكلام فى موضعه [إن شاء الله تعالى[٨]] فإذا ثبت هذا فيما ثبت بتنصيص رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك فيما يثبت بإجماع الصحابة ؛ فإنه لا يبقى فيه توهم الخطأ بعد إجماعهم حتى يكفر جاحده . وقوله وما أشبهه المراد منه أن الصحابة إذا اختلفوا فى حادثة على أقاويل فإن ذلك اتفاق

---

(١) متواتر — هامش الأصل العثمانى .

(٢) مشهور — هامش العثمانية .

(٣) إجماع الصحابة — هامش العثمانية .

(٤) إجماع علماء كل عصر — هامش العثمانية .

(٥) إجماع — هامش العثمانية .

(٦) علم الناس — هامش العثمانية .

(٧) أى المتواترة — هامش العثمانية .

(٨) زيادة من الهندية .

منهم على أنه لا قول سوى ما ذكروا فيها وأن الحق لا يعدو أقاويلهم حتى ليس لأحد بعدهم أن يخترع قولا آخر برأيه ؛ ولهذا قلنا إن الصحابة لما اختلفوا فى مقدار جعل الآبق على أقاويل كان ذلك اتفاقاً منهم على أن الحق لا يعدو أقاويلهم ، فليس لأحد بعدهم أن يخترع فيه قولاً آخر برأيه ، إلا أن هذا الإجماع دون الأول فى الحكم لأن ثبوته بطريق الاستدلال وأصله مسكوت عنه فلا يكفر جاحده مثل هذا الإجماع .

فإن قيل : أليس أنكم قلتم فيمن قال لامرأته اختارى فإن اختارت[1] نفسها وقعت تطليقة بائنة ، وإن اختارت زوجها لم يقع شىء ، وقد كانت[2] الصحابة فيها على قولين سوى هذا ثم اخترعتم قولا ثالثاً برأيكم ؟ قلنا : ما فعلنا ذلك فإن الكرخى رحمه الله ذكر مذهبنا عن معاذ بن جبل رضى الله عنه فليس ذلك بخروج عن أقاويلهم ، وفى قوله ما رآه المسلمون حسناً بيان أن إجماع أهل كل عصر حجة ولكن هذا فى الحكم دون ما سبق وهو بمنزلة خبر مشهور حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز النسخ به لأن بين من يعتد بقولهم من العلماء اختلافاً فيه ، ودون هذا بدرجة أيضاً الإجماع بعد الاختلاف فى الحادثة[3] إذا كانت مختلفاً فيها فى عصر ثم اتفق أهل عصر آخر بعدهم على أحد القولين ؛ فقد قال بعض العلماء : هذا لا يكون إجماعاً ، وعندنا هو إجماع ولكنه بمنزلة خبر الواحد فى كونه موجباً للعمل غير موجب للعلم .

قال رضى الله عنه : وكان شيخنا [الإمام الحلوانى رحمه الله[4]] يقول : هذا على قول محمد رحمه الله يكون إجماعاً ؛ فأما على قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله لا يكون إجماعاً ؛ فإن الرواية محفوظة عن محمد رحمه الله أن قضاء القاضى بجواز بيع أم الولد باطل ، وقد كان هذا مختلفاً فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على أنه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الإجماع عند محمد ، وعلى قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله ينفذ قضاء القاضى به لشبهة الاختلاف فى الصدر الأول ولا يثبت الإجماع مع وجود الاختلاف فى الصدر الأول . قال رضى الله عنه :

(١) وفى الهندية : فاختارت .

(٢) على قول عمر وابن مسعود رضى الله عنهما واحدة رجعية وعلى قول زيد ثلاث فى مبسوط شمس الأئمة — هامش العثمانية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فإن الحادثة

(٤) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

والأوجه عندى أن هذا إجماع عند أصحابنا جميعاً للدليل الذى دل على أن إجماع أهل كل عصر إجماع معتبر ، وإنما ينفذ قضاء القاضى بجواز بيعها لشبهة الاختلاف فى أن مثل هذا هل يكون إجماعاً ؟ فعلى اعتبار هذه الشبهة يكون قضاؤه فى مجتهد فيه ، فلهذا نفذه أبو حنيفة رحمه الله .

وجه قول الفريق الأول أن الحجة إجماع الأمة والذى كان مخالفا فى الصدر الأول من الأمة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الإجماع بدون قوله ؛ ألا ترى أنه لو بقى حياً إلى هذا الوقت لم ينعقد الإجماع بدون قوله ، فكذلك إذا كان ميتاً ؛ لأن اعتبار قوله لدليله لا لحياته ، ولأنه لو ثبت الإجماع بعده لوجب القول بتضليله ، ولا نظن أحداً يقول هذا لابن عباس رضى الله عنهما فى زوج وأبوين وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله ، ولا لابن مسعود رضى الله عنه[1] فى تقديم ذوى الأرحام على مولى العتاقة وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله ، وقد قلتم إذا قال لامرأته أنت خلية ونوى ثلاثاً ثم وطئها فى العدة وقال علمت أنها علىّ حرام لا يلزمه الحد ؛ لأن عمر رضى الله عنه كان يراها تطليقة رجعية وقد أجمعوا بعده على خلاف ذلك ولهذا صح نية الثلاث فيه ، فدل أن الإجماع لا يثبت بمثل هذا .

وجه قولنا أن المعتبر إجماع أهل كل عصر لما بينا أن المقصود كون أحكام الشرع محفوظة وأن ثبوت هذا الحكم باعتبار الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك يختص به الأحياء من أهل العصر دون من مات قبلهم فكما أن لا يعتبر[2] توهم قول ممن يأتى بعدهم بخلاف قولهم فى منع ثبوت حكم الإجماع فكذلك لا يعتبر قول واحد كان قبلهم إذا اجتمعوا فى عصرهم على خلافه ، ويجعل هذا الإجماع بمنزلة التقدير من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لو عرض عليه الفتوى ، ومعلوم أنه لو عرض عليه فقال : الصواب هذا فإنه تثبت الحجة به ولا يضلل القائل بخلافه قبل هذا التنصيص ، فكذلك هنا لا يضلل القائل بخلافه قبل هذا الإجماع ؛ ألا ترى أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعد ما نزلت فرضية التوجه إلى الكعبة حتى أتاهم آت فأخبرهم واستداروا

---

(١) وكان فى الأصل : ولا نظن أحدا يقول بهذا إلا ابن عباس الخ ، ولا ابن مسعود .

(٢) وفى الهندية : فكما أنه لا يعتبر .

كهيئتهم وجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاتهم ؛ لأن ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ ، وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول بإباحة المتعة ثم رجع إلى قول الصحابة ، ويثبت الإجماع برجوعه لا محالة ولم يكن ذلك موجباً تضليله فيما كان يفتى به قبل هذا . فأما ما إذا قال لامرأته أنت خلية فإنما أسقطنا الحد هناك بالوطء لا لأن اتفاق أهل العصر بعد الخلاف ليس بإجماع ولكن للشبهة المتمكنة فى هذا الإجماع بسبب اختلاف العلماء فإن الحد يسقط بأدنى شبهة ، والله أعلم بالحقيقة .

باب الكلام فى قبول أخبار الآحاد والعمل بها

قال فقهاء الأمصار رحمهم الله : خبر الواحد العدل حجة للعمل به فى أمر الدين ولا يثبت به علم اليقين . وقال بعض من لا يعتد بقوله : خبر الواحد لا يكون حجة فى الدين أصلا . وقال بعض أهل الحديث : يثبت بخبر الواحد علم اليقين ، منهم من اعتبر فيه عدد الشهادة ليكون حجة ، ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو الأربعة .

فأما الفريق الأول استدلوا بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » وإذا كان خبر الواحد لا يوجب العلم لم يجز اتباعه والعمل به بهذا الظاهر ، وقال تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » وخبر الواحد إذا لم يكن معصوماً عن الكذب [محتمل للكذب[1]] والغلط فلا يكون حقا على الإطلاق ولا يجوز القول بإيجاب العمل به فى الدين ، وقال تعالى : « إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » وقال تعالى : « وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » ومعنى الصدق فى خبر الواحد غير ثابت إلا بطريق الظن ؛ ولأن خبر الواحد محتمل للصدق والكذب والنص الذى هو محتمل[2] لا يكون موجباً للعمل بنفسه مع أن كل واحد من المحتملين فيه يجوز أن يكون شرعاً فلأن لا يجوز العمل بما هو محتمل للكذب والكذب باطل أصلاً كان أولى . ولا يدخل على ما ذكرنا أمور المعاملات ؛ لأن الذى يترتب عليها حقوق العباد

---

(١) زيادة من العثمانية

(٢) أى محتمل للتأويل — كذا بهامش العثمانية

والعباد يعجزون عن إظهار كل حق لهم بطريق لا يبقى فيه شك وشبهة ، فلأجل الضرورة جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ، ولهذا سقط اعتبار اشتراط العدالة فيه أيضاً ، فأما هنا الثابت ما هو حق لله والله موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن يلحقه ضرورة أو عجز عن إظهار حقوقه بما لا يبقى فيه شك وشبهة ، فلهذا لا يجعل المحتمل للصدق والكذب حجة فيه . وعلى هذا تخرج الشهادات أيضاً فإن القياس فيها أن لا يكون حجة مع بقاء احتمال الكذب تركناه بالنصوص وبالمعنى الذى أشرنا إليه أنها مشروعة لإثبات حقوق العباد ، والحاجة إليها تتجدد للعباد فى كل وقت وهم يعجزون عن إثبات كل حق لهم بما لا يكون محتملا ؛ ولأن القول بما قلتم يؤدى إلى أن يزداد درجة المخبر الذى هو غير معصوم عن الكذب على المخبر المعصوم عن الكذب ، يعنى من ينزل عليه الوحى ؛ فإن خبره فى أول أمره إنما كان واجب القبول باقتران المعجزات به ، فمن يقول بأن خبر غيره يكون مقبولا من غير دليل يقترن به فقد زاد درجة هذا المخبر على درجة الرسول ، وأى قول أظهر فساداً من هذا ! ولا خلاف أن أصل الدين كالتوحيد وصفات الله وإثبات النبوة لا يكون إلا بطريق يوجب العلم قطعاً ولا يكون فيه شك ولا شبهة ، فكذلك فيما يكون من أمر الدين .

وحجتنا فى ذلك قوله تعالى : « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات » الآية ، وقال تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس » الآية ، ففى هاتين الآيتين نهى لكل واحد من الكتمان ، وأمر بالبيان على ما هو الحكم فى الجمع المضاف إلى جماعة أنه يتناول كل واحد منهم ؛ ولأن أخذ الميثاق من أصل الدين ، والخطاب للجماعة بما هو أصل الدين يتناول كل واحد من الآحاد ، ومن ضرورة توجه الأمر بالإظهار على كل واحد أمر السامع بالقبول منه والعمل به ؛ إذ أمر الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة فى النهى عن الكتمان والأمر بالبيان سوى هذا . ولا يدخل عليه الفاسق فإنه داخل فى عموم الأمر بالبيان ثم لا يقبل بيانه فى الدين لأنه مخصوص من هذا النص بنص آخر وهو ما فيه أمر بالتوقف فى خبر الفاسق ، ثم هو مزجور عن اكتساب سبب الفسق مأمور بالتوبة عنه ثم يترتب البيان عليه ؛ فعلى هذا الوجه بيانه يفيد وجوب القول والعمل به ، وقال تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » الآية ، والفرقة اسم للثلاثة فصاعدا ، فالطائفة من الفرقة

بعضها وهو الواحد أو الاثنان ، فى أمر الطائفة بالتفقه والرجوع إلى قومهم للإنذار كى يحذروا ، تنصيص على أن القبول واجب على السامعين من الطائفة ، وأنه يلزمهم الحذر بإنذار الطائفة ، وذلك لا يكون إلا بالحجة ، ولا يقال الطائفة اسم للجماعة لأن المتقدمين اختلفوا فى تفسير الطائفة . قال محمد بن كعب : هو اسم للواحد . وقال عطاء : اسم للاثنين . وقال الزهرى : لثلاثة . وقال الحسن : لعشرة ، فيكون هذا اتفاقاً منهم أن الاسم يحتمل أن يتناول كل واحد من هذه الأعداد ، ولم يقل أحد بالزيادة على العشرة ، ومعلوم أن بخبر العشرة لا ينتفى توهم الكذب ولا يخرج[1] من أن يكون محتملا ، فعرفنا أنه لا يشترط لوجوب العمل كون المخبر بحيث لا يبقى فى خبره تهمة الكذب . ثم الأصح ما قاله محمد بن كعب ؛ فقد قال قتادة فى قوله تعالى : « وليشهد عذابهما طائفة » الواحد فصاعداً ، وقال تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » نقل فى سبب النزول أنهما كانا رجلين ، وفى سياق الآية ما يدل عليه فإنه قال تعالى : « فأصلحوا بينهما » ولم يقل بينهم ، وقال : « فأصلحوا بين أخويكم » فقد سمى الرجلين طائفتين .

فإن قيل : هذا بعيد فإن هاء التأنيث لا تلحق بنعت الواحد من الذكور . قلنا : هذا عند ذكر الرجل فأما عند ذكر النعت يصلح للفرد من الذكور والإناث ، فللعرب عادة فى إلحاق هاء التأنيث به وكتاب الله يشهد به ، قال تعالى « وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شىء » والمراد الواحد لا من الإناث خاصة بدليل قوله تعالى : « ولو كان ذا قربى » .

فإن قيل : هذا خطاب لجميع الطوائف بالإنذار وهم يبلغون حد التواتر ويكون خبرهم مستفيضاً مشتهراً . قلنا : لا كذلك فالجمع المضاف إلى جماعة يتناول كل واحد منهم كقول القائل : لبس القوم ثيابهم ، وفى قوله تعالى : « إذا رجعوا إليهم » ما يدل على ما قلنا ؛ لأن الرجوع إنما يتحقق ممن كان خارجاً من القوم ثم صار قادما عليهم وإتيان جميع الطوائف إلى كل قوم للإنذار لا يكون رجوعاً إليهم مع أن هذا لو كان شرطاً لبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وكلفهم أن يفعلوه ، ولو فعلوه

(١) وفى الثمانية : فلا يخرج .

لاشتهر ولم ينقل شيء من ذلك فى الآثار ، والذى يتحقق بهم[1] الإجماع للدوران للإنذار لا ينقطع توهم الكذب عن خبرهم لبقاء احتمال التواطؤ بينهم ، فكان الاستدلال قائماً وإن ساعدناهم على هذا التأويل .

فإن قيل : عندنا الراجع إلى كل فريق مأمور بالإنذار بما سمعه لقومه وإن لم يكن عليهم أن يقبلوا ذلك منه ، بل المقصود أن يشتهر ذلك وعند الاشتهار تنتفى تهمة الكذب فتصير حجة حينئذ ، بمنزلة الشاهد الواحد فإنه مأمور بأداء الشهادة وإن كان العمل بشهادته لا يجب ما لم يتم العدد بشاهد آخر وتظهر العدالة بالتزكية .
قلنا : الشاهد إذا كان وحده فليس عليه أداء الشهادة ؛ لأن ذلك لا ينفع المدعى وربما يضر بالشاهد فلو لم يكن خبر الواحد حجة لوجوب العمل لما وجب الإنذار بما سمع ، ثم لما ثبت بالنص أنه مأمور بالإنذار ثبت أنه يجب القبول منه ، لأنه فى هذا بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه كان مأموراً بالإنذار ثم كان قوله ملزماً للسامعين ، كيف وقد بين الله تعالى حكم القبول والعمل به فى إشارة بقوله : « لعلهم يحذرون » : أى لكى يحذروا عن الرد والامتناع عن العمل بعد لزوم الحجة إياهم ، كما قال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » والأمر بالحذر لا يكون إلا بعد توجه الحجة . فدل أن خبر الواحد موجب للعمل ؛ ولأن النبى عليه السلام كان مبعوثاً إلى الناس كافة ، قال تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وقد بلغ الرسالة بلا خلاف ومعلوم يقيناً أنه ما أتى كل أحد فبلغه مشافهة ، ولكنه بلغ قوماً بنفسه ، وآخرين برسول أرسل إليهم ، وآخرين بكتاب ، وكتابه إلى ملوك الآفاق مشهور لا يمكن إنكاره ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان مبلغاً رسالات ربه بهذا الطريق إلى الناس كافة ، وقد فتحت البلدان النائية على عهده كاليمن والبحرين وهو ما أتاهم بنفسه ولكنه بعث عاملاً إلى[2] كل ناحية ليعلمهم[3] الأحكام ، على ما هو سير الملوك اليوم فى بعث العمال إلى البلدان لأجل أمور الدنيا ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة فى أمور الدين لما اكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حق الذين آمنوا وكانوا بالبعد من

---

(١) وفى العثمانية والهندية : منهم الاجتماع

(٢) وفى الهندية : فى كل ناحية .

(٣) وفى العثمانية : ليبانهم .

حضرته ، وكذلك المخدرات فى بيوتهن لم يحضرن مجلسه فى كل حادثة ولكن أزواجهن كانوا يسمعون أحكام الدين من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيرجعون إليهن ويعلمونهن ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لكلفهن رسول الله صلى الله عليه وسلم الإتيان إليه للسماع منه ولو فعل ذلك لاشتهر ، ولا يقال إنما اكتفى بذلك لأن من بعثه رسول الله معلماً إلى قوم لا يقول لهم إلا ما هو حق صدق فكان ذلك كرامة لرسول الله ولا يوجد مثل ذلك فى حق غيرهم[١] من المخبرين ؛ لأنه لو كان بهذه الصفة لنقل هذا السبب كرامة لهم ولأعقابهم ؛ ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين خص واحداً من الصحابة بشىء اشتهر ذلك بالنقل ، نحو قوله فى حنظلة رضى الله عنه إن الملائكة غسلته ، وفى جعفر رضى الله عنه إن له جناحين يطير بهما فى الجنة . ثم كما أن من بعثه رسول الله عليه السلام خليفته فى التبليغ فكل من سمع شيئاً فى أمر الدين فهو خليفته فى التبليغ مأمور من جهته بالبيان كالمبعوث لقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا فليبلغ الشاهدُ الغائبَ » ولقوله عليه السلام : « نضّر الله امرأً سمع منا مقالةً فوعاها كما سمعها ثم أداها إلى من يسمعها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى ما هو أفقه منه » فينبغى أن يثبت ترجح جانب الصدق فى خبر كل عدل أيضاً كرامة لرسول الله عليه السلام . وفى قوله « فرب حامل فقه » بيان أن ما يخبر به الواحد فقه والفقه فى الدين ما يكون حجة ، ولأنا نعلم أنه عليه السلام كان يأكل الطعام وما كان يزرع بنفسه ليتيقن بصفة الحل فيما يأكله وقد كان مأموراً بأكل الطيب ، قال تعالى : « يأيها الرسل كلوا من الطيبات » وربما[٢] كان يهدى إليه على ما روى أن سلمان رضى الله عنه أهدى إليه طبقاً من رطب ، وأن بريرة رضى الله عنها كانت تهدى إليه ، وكان يدعى إلى طعام ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به فى حق الله تعالى لما اعتمد ذلك فيما يأكله ، ولا يقال : كان يعلم من طريق[٣] الوحى حل ما يتناوله لأنه ما كان منتظر[٤] الوحى عند أكله ؛ ألا ترى أنه تناول لقمة من الشاة المصلية

---

(١) وفى الهندية : غيره .

(٢) وفى العثمانية والهندية : وإنما .

(٣) وفى العثمانية : بطريق

(٤) وفى الهندية : ينتظر الوحى عند أكل كل لقمة .

فلما لم يسغها سأل عن شأنها فأخبر بذلك فأمر بالتصدق بها ، وتناول لقمة من الشاة المسمومة ، فعرفنا أنه ما كان ينتظر الوحى عند كل أكلة . والذى يؤيد ما قلنا حكم الشهادات ؛ فإن الله تعالى أمر القاضى بالقضاء بالشهادة ، ومعلوم أن الاحتمال يبقى بعد شهادة شاهدين ، فلو كان شرط وجوب العمل بالخبر انتفاء تهمة الكذب من كل وجه لما وجب على القاضى القضاء بالشهادة مع بقاء هذا الاحتمال .

فإن قيل : الشهادات لإظهار حقوق العباد وقد بينا أن هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق العباد . قلنا : كما يجب القضاء بما هو من حقوق العباد عند أداء الشهادة يجب القضاء بما هو من حقوق الله تعالى[1] كحد الشرب والسرقة والزنا ، ثم وجوب القضاء بالشهادة من حقوق الله تعالى حتى إذا امتنع من غير عذر يفسق ، وإذا لم ير ذلك أصلا يكفر ، إلا أن سببه حق العبد وبه لا يخرج من أن يكون حقاً لله تعالى كالزكاة ، فإنها تجب حقا لله تعالى بسبب مال هو حق العبد . وقد يترتب على خبر الواحد فى المعاملات ما هو حق الله تعالى نحو الإخبار بطهارة الماء ونجاسته ، والإخبار بأن هذا الشىء أهداه إليك فلان ، وأن فلانا وكلنى ببيع هذا الشىء ، فإنه يترتب على هذا كله ما هو حق الله تعالى وهو إباحة التناول ؛ فإن الحل والحرمة من حق[2] الله ، ولا يظن بأحد أنه لا يرى الاعتماد فى مثل هذا على خبر الواحد فإنه يتعذر به على الناس الوصول إلى حوائجهم ؛ ألا ترى أنه وإن أخبره أن العين ملكه ببيعه فمن الجائز أنه غاصب ، وإذا ألجأته الضرورة إلى التسليم فى هذا يقاس عليه ما سواه . ويتبين به فساد اشتراط انتفاء تهمة الكذب عن الخبر للعمل به فيما هو من حق الله تعالى ، وبهذا يتبين خطأ من زعم أن هذا عمل بغير علم ؛ فإنه عندنا عمل بعلم هو ثابت من حيث الظاهر ولكنه غير مقطوع به ، وقد سمى الله تعالى مثله علماً فقال : « وما شهدنا إلا بما علمنا » وإنما قالوا ذلك سماعاً من مخبر أخبرهم به ، وقال : « فإن علمتوهن مؤمنات » وإنما قال ذلك باعتبار غالب الرأى واعتماد نوع من الظاهر ، فدل على أن مثله علم لا ظن إنما الظن عند خبر الفاسق ، ولهذا أمر الله بالتوقف فى خبره

---

(١) وفى الهندية : من حق الله .

(٢) وفى العثمانية : من حقوق .

وبين المنى فيه بقوله : « أن تصيبوا قوماً بجهالة » فيكون ذلك بياناً أن من اعتمد خبر العدل فى العمل به يكون مصيباً بعلم لا بجهالة إلا أن ذلك [علم[1]] باعتبار الظاهر لأن عدالته ترجح جانب الصدق فى خبره ، وإذا كان هذا النوع من الظاهر يصلح حجة للقضاء به فلأن يصلح حجة للعمل به فى أمر الدين كان أولى ؛ لأن هذا الحكم أسرع ثبوتاً ؛ ألا ترى أن بالقياس يثبت ، ومعلوم أن هذا الاحتمال فىالقياس أظهر ، والقياس دون خبر الواحد ، ومن لا يجوز العمل بخبر الواحد هنا يفزع إلى القياس ، فكيف يستقيم ترك العمل بما هو أقوى لبقاء احتمال فيه والفزع إلى ما هو دونه وهذا الاحتمال فيه أظهر ؟

فإن قيل : هذا سهو ؛ فإن الكلام فى إثبات الحكم ابتداء والقياس لايصلح لنصب الحكم ابتداء وإنما ذلك بالسماع ممن ينزل عليه الوحى وقد كان معصوماً عن مثل هذا الاحتمال فى خبره ، فعرفنا أنه لايثبت الحكم ابتداء إلا بخبر يضاهى السماع منه وذلك بأن يبلغ حد التواتر ، إلا أن فى القضاء تركنا هذا الشرط لضرورة بالناس[2] فإنهم يحتاجون إلى إظهار حقوقهم بالحجة عند القاضى ولا يتمكنون من مثل هذا الخبر فى كل حق يجب لبعضهم على بعض . قلنا : رضينا بهذا الكلام ونقول : حاجتنا إلى معرفة أحكام الدين وحقوق الله تعالى علينا لنعمل به مثل حاجة من كان فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحضرته وكانوا يسمعون منه ، ومعلوم أن بعد تطاول الزمان لا يوجد مثل هذا الخبر فى كل حكم من أحكام الشرع ، فوجب أن يجعل خبر الواحد فيه حجة للعمل باعتبار الظاهر لتحقق الحاجة إليه ، كما جعل مثل هذه الحاجة معتبراً فى وجوب القضاء على القاضى بالشهادة مع بقاء الاحتمال ، مع أنه ليس الطريق ما قالوا فى باب القضاء ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع الخصومة فى حقوق العباد ويقضي بالشهادات والأيمان ، وكان يقول : « إنما أنا بشر مثلكم أقضى بما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فكأنما أقطع له قطعة من النار » ومعلوم أن مثل هذه الضرورة ما كان يتحقق فى حقه ؛ فقد كان الوحى ينزل عليه ولو كان توهم الكذب

---

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : للناس .

فى شهادة الشهود يمنع بثبوت[1] العلم فى [حق[2]] العمل بشهادتهم لما قضى رسول الله بالشهادة قط ؛ فإنه كان متمكناً من القضاء بعلم وذلك بأن ينتظر نزول الوحى عليه فما كان يجوز له أن يقضى بغير علم وقد نقل قضاياه مشهوراً بالشهادات والأيمان فهو دليل على صحة ما قلنا . والآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم فى العمل بخبر الواحد أكثر من أن تحصى ، وأشهر من أن تخفى ، ذكر محمد رحمه الله بعضها فى الاستحسان ، وأورد أكثرها عيسى بن أبان رحمه الله مستدلا بجواز العمل بخبرالواحد ، ولكنا لم نشتغل بها لشهرتها ، ولعلمنا أن الخصوم يتعنتون فيقولون كيف يحتجون على وجوب العمل بخبر الواحد بالآحاد من الأخبار وهو نفس الخلاف فلهذا اشتغلنا بالاستدلال بما هو شبه[3] المحسوس ، فكأن عيسى ابن أبان إنما استدل بها لكونها مشهورة فى حيز التواتر ؛ ولأن العمل بالقياس جائز فيما لا نص فيه ، ثبت ذلك باتفاق الصحابة ، وخبر الواحد أقوى من القياس ؛ لأن المعمول به وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا شبهة فيه وإنما الشبهة فى طريق الاتصال به ، وفى القياس الشبهة والاحتمال فى المعنى المعمول به والطريق فيهما غالب الرأى ، فكان جواز العمل بالقياس دليلا على جواز العمل بخبرالواحد بالطريق الأولى . يقرره أن العامى إذاسأل المفتى حادثته فأفتى بشىء يلزمه العمل به ، ولوسأله عن اعتقاده فى ذلك فأخبر أنه معتقد لمايفتيه به كان عليه أن يعتمد قوله وفيه احتمال السهو والكذب ولكن باعتبار فقهه يترجح جانب الإصابة ، وباعتبار عدالته يترجح جانب الصدق فيه فيجب العمل به ، فكذلك فيما يخبر به العدل لأن جانب الصدق يترجح بظهور عدالته ، وماقالوا إن فى هذا إثبات زيادة درجة[4] لخبر غير المعصوم على خبر المعصوم غلط بين ؛ فإن الحاجة إلى ظهور المعجزات لثبوت علم اليقين بنبوته ، وليكون خبره موجباً علم اليقين ولا يثبت مثل ذلك بخبر مثل هذا المخبر ؛ ألا ترى أن العمل بخبر المخبر فى المعاملات جائز عدلا كان أو فاسقاً إذا وقع فى قلب السامع أنه صادق ، ولا يكون فى

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ثبوت العلم .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) كذا فى العثمانية : وفى الهندية : يشبه . وكان فى الأصل : شبهة .

(٤) وفى العثمانيه : زيادة الدرجة .

هذا قولا بزيادة خبره على خبر المعصوم عن الـكذب . وأما من قال بأن خبر الواحد يوجب العلم فقد استدل بما روى أن النبي عليه السلام قال لماذ حين وجهه إلى اليمن : « ثم أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة فى أموالهم » ومراده الإعلام بالإخبار ، وأما إذا لم يكن[١] خبر الواحد موجباً للعلم للسامع لا يكون ذلك إعلاماً ؛ ولأن العمل يجب بخبر الواحد ولا يجب العمل إلا بعلم ، قال تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ولأن الله تعالى قال فى نبأ الفاسق : « أز تصيبوا قوماً بجهالة » وضد الجهالة العلم وضد الفسق العدالة ، فى هذا بيان أن العلم إنما لا يقع بخبر الفاسق وأنه يثبت بخبر العدل . ثم قد يثبت بالآحاد من الأخبار ما يكون الحـكم فيه العلم فقط نحو عذاب القبر ، وسؤال منكر ونـكير ، ورؤية الله تعالى بالأبصار فى الآخرة ، فبهذا ونحوه يتبين أن خبر الواحد موجب للعلم . ولـكنا نقول : هذا القائل كأنه خفى عليه الفرق بين سكون النفس وطمأنينة القلب وبين علم اليقين ؛ فإن بقاء احتمال الـكذب فى خبر غير المعصوم معاين لا يمكن إنكاره ومع الشبهة والاحتمال لا يثبت اليقين وإنما يثبت سكون النفس وطمأنينة القلب بترجح جانب الصدق ببعض الأسباب ، وقد بينا فيما سبق أن علم اليقين لا يثبت بالمشهور من الأخبار بهذا المعنى فـكيف يثبت بخبر الواحد وطمأنينة القلب نوع علم من حيث الظاهر فهو المراد بقوله : «ثم أعلمهم» ويجوز العمل باعتباره كما يجوز العمل بمثله فى باب القبلة عند الاشتباه ، وينتفى باعتبار مطلق الجهالة لأنه يترجح جانب الصدق بظهور العدالة ، بخلاف خبر الفاسق فإنه يتحقق فيه المعارضة من غير أن يترجح أحد الجانبين .

فأما الآثار المروية فى عذاب القبر ونحوها فبعضها مشهورة وبعضها آحاد وهى توجب عقد القلب عليه ، والابتلاء بعقد القلب على الشىء بمنزلة الابتلاء بالعمل به أو أهم ، فإن ذلك ليس من ضرورات العلم ؛ قال تعالى : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم » وقال تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » فتبين[٢] أنهم تركوا عقد القلب على ثبوته بعد العلم به ، وفى هذا بيان أن هذه الآثار لا تنفك عن معنى وجوب

---

(١) وفى العثمانية : فإذا لم يكن .

(٢) وفى الهندية : فبين .

العمل بها . ويحكى عن النظام أن خبر الواحد عند اقتران بعض الأسباب به موجب للعلم ضرورة . قال : ألا ترى أن من مر بباب فرأى آثار غسل الميت وسمع عجوزاً تخرج من الدار وهى تقول مات فلان فإنه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر لاقتران هذا السبب به . قال : وهو علم يحدثه الله تعالى فى قلب السامع بمنزلة العلم للسامع بخبر التواتر إذ ليس فى التواتر إلا مجموع الآحاد ، ويجوز القول بأن الله تعالى يحدثه فى قلب بعض السامعين دون البعض كما أنه يحدث الولد ببعض الوطء دون البعض . وهذا قول باطل ، فإن ما يكون ثابتاً ضرورة لا يختلف الناس فيه ، بمنزلة العلم الواقع بالمعاينة والعلم الواقع بخبر التواتر . ثم فى هذا إبطال أحكام الشرع من الرجوع إلى البينات والأيمان عند تعارض الدعوة والإنكار ، والمصير إلى اللعان عند قذف الزوج زوجته فإن القرائن من أبين الأسباب ، وكان ينبغى أن يكون خبر الزوج موجباً العلم ضرورة فلا يجوز للقاضى عند ذلك أن يصير إلى اللعان ، وكذلك فى سائر الخصومات ينبغى أن ينتظر إلى أن يحصل له علم الضرورة بخبر المخبرين فيعمل به ، واقتران المعجزات بأخبار الرسل من أقوى الأسباب . ثم العلم الحاصل بالنبوة يكون كسبيا[1] لا ضروريا فكيف يستقيم مع هذا لأحد أن يقول إن بخبر الواحد يثبت العلم الضرورى بحال من الأحوال .

فإن قيل : فقد قلتم الآن إن من جحد الرسالة فإنما جحد بعد العلم بها ، فدل أن العلم الضرورى كان ثابتاً بالخبر . قلنا : إنما كان ذلك من قوم متعنتين عرفوا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم ثم جحدوا عناداً ، كما قال تعالى : « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » ولا يظن أحد أن جميع الكفار كانوا عالمين بذلك ضرورة ثم تواطئوا على الجحود على ذلك[2]؛ لأن فى هذا القول نفى العلم بخبرالتواتر ، فإن ثبوت العلم به باعتبار انتفاء تهمة التواطؤ فكيف يجوز إثبات علم الضرورى عند خبر الواحد بطريق يدل على نفى العلم بخبر التواتر[3] ، وبمثله

---

(١) وفى العثمانية : يكون مكتسباً .

(٢) وفى العثمانية والهندية : مع ذلك .

(٣) ثبوت العلم بالتواتر باعتبار انتفاء تهمة التواطؤ معقول فيكون مكتسباً — هامش العثمانية .

يتبين عوار المبطلين ، والله ولى المتقين . فأما خبر المخبر بالموت إنما يوجب سكون النفس وطمأنينة القلب ؛ ألا ترى أنه إذا شككه آخر بقوله اختفى صاحب الدار من السلطان فأظهر هذا تشكك فيه ولو كان الثابت له علماً ضروريا لما تشكك فيه بخبر الواحد .

وأما من شرط عدد الشهادة استدل فيه بالنصوص الواردة فى باب الشهادات ؛ فإن الشرع اعتبر ذلك لثبوت العلم على وجه يجب العمل به ، فعرفنا أن بدون ذلك لا يثبت العلم على وجه يجب العمل به فى خبر متميل بين الصدق والكذب . والدليل عليه أن أبا بكر رضى الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة رضى الله عنه أن النبى عليه السلام أطعم الجدة السدس قال : ائت بشاهد آخر فشهد معه محمد بن مسلمة رضى الله عنه ، ولما روى أبو موسى[1] لعمر خبر الاستئذان فقال : ائت بشاهد آخر فشهد معه أبو سعيد الخدرى رضى الله عنهم . وقال عمر رضى الله عنه فى حديث فاطمة بنت قيس رضى الله عنها : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . وقال على رضى الله عنه فى حديث أبى سنان الأشجعى رضى الله عنه فى مهر المثل : ماذا نصنع بقول أعرابى بوال على عقبه ! ففى هذا بيان أنهم كانوا لا يقبلون خبر الواحد وكانوا يعتبرون لطمأنينة القلب عدد الشهادة كما كانوا يعتبرون لذلك صفة العدالة ، ومن بالغ فى الاحتياط فقد اعتبر أقصى عدد الشهادة لأن ما دون ذلك محتمل ، وتمام الرجحان عند انقطاع الاحتمال بحسب الإمكان .

ولكنا نستدل بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » ومعلوم أن هذا النعت لكل مؤمن ، فهو تنصيص على أن قول كل مؤمن فى باب الدين يكون أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر ، وإنما يكون كذلك إذا كان يجب العمل بما يأمر به من المعروف فاشتراط العدد فى الأمرين يكون زيادة . وجميع ما ذكرنا حجة على هؤلاء ولا حجة لهم فى شىء مما ذكروا ؛ فإن هذه الآثار إنما تكون حجة لهم إذا أثبتوا النقل فيها من اثنين عن اثنين حتى اتصل بهم ؛ لأن

---

(١) روى أبو موسى رضى الله عنه أن النبى عليه السلام قال : « إذا استأذن أحدكم بيتاً فلم يؤذن له فليرجع » هامش العثمانية .

بدون ذلك لا تقوم الحجة عندهم ، ولا يتمكن أحد من إثبات هذا فى شىء من أخبار الآحاد . ثم إنما طلب أبو بكر رضى الله عنه شاهداً آخر من المغيرة لأنه شك فى خبره باعتبار معنى وقف عليه ، أو باعتبار أنه أخبر أن هذا القضاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بمحضر من الجماعة فأحب أن يستثبت لذلك . وكذلك عمر رضى الله عنه إنما أمر أبا موسى أن يأتى بشاهد آخر لأنه أخبر بما تعم به البلوى فيحتاج الخاص والعام إلى معرفته فأحب أن يستثبته ، ولو لم يأت بشاهد آخر لكان يقبل حديثه أيضاً . وذكر بعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله أنه لا يقبل حديثه لو لم يأت بشاهد آخر فى ذلك الوقت ؛ لأن فى الرواة يومئذ كثرة فكان لا تتحقق الضرورة فى العمل بخبر الواحد ومثله لا يوجد بعد تطاول الزمان . ولكن الأصح هو الأول ، وعليه نص محمد رحمه الله فى كتاب الاستحسان فقال : لو لم يأت بشاهد آخر لكان يقبل حديثه أيضاً ؛ ألا ترى أنه قبل حديث ضحاك بن سفيان رضى الله عنه فى توريث المرأة من دية زوجها ، وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فى الطاعون حين رجع من الشام ، وقبل حديثه أيضاً فى أخذ الجزية من المجوس ولم يطلب منه شاهداً آخر ، وإنما لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس لكونه مخالفاً للكتاب والسنة فإن السكنى لها منصوص عليه فى قوله : « أسكنوهن من حيث سكنتم » وهى قالت ولم[1] يجعل لى رسول الله عليه السلام نفقة ولا سكنى ، وإنما لم يقبل على رضى الله عنه حديث أبى سنان لمذهب له كان ينفرد به وهو أنه كان لا يقبل رواية الأعراب وكان يحلف الراوى إذا روى له حديثاً إلا أبا بكر الصديق رضى الله عنه ؛ ألا ترى أن ابن مسعود رضى الله عنه لما لم يكن هذا من مذهبه قبل حديث أبى سنان وسر به وباب الشهادات ليس نظير باب الأخبار بالاتفاق ؛ فى الشهادة كل امرأتين تقومان مقام رجل واحد ، وفى الأخبار الرجال والنساء سواء . ولكن نقول : اشتراط العدد فى الشهادات عرفناه بالنص من غير أن يعقل فيه معنى ؛ فإن العلم الحاصل بخبر الواحد العدل لا يزداد بانضمام مثله إليه ، وانتفاء تهمة الكذب لا يحصل أيضاً بنصاب الشهادة ، فعرفنا أن ذلك مما استأثر الله بعلمه والواجب علينا فيه اتباع النص ، وباب

---

(١) وفى الهندية والعثمانية : فلم .

الأخبار ليس فى معناه ؛ ألا ترى أنه لا اختصاص فى باب الأخبار بلفظ الشهادة ولا بمجلس القضاء ، وأن الشهادات الموجبة للقضاء تختص بذلك . وكذلك حكم الأخبار لا يختلف باختلاف المخبر به من أحكام الدين وتختلف باختلاف المشهود به ، فيثبت بعض الأحكام بشهادة النساء مع الرجال ولا يثبت البعض ويثبت البعض بشهادة امرأة واحدة ، وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة رضى الله عنه حجة تامة . وسنقرر هذا الكلام فى الفصل الثانى إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان أقسام ما يكون خبر الواحد فيه حجة

قال رضى الله عنه : هذه أربعة أقسام : أحدها أحكام الشرع التى هى فروع الدين فيما[1] يحتمل النسخ والتبديل ، فإنها واجبة لله تعالى علينا يلزمنا أن ندين بها . وهى نوعان : مالا يندرئ بالشبهات كالعبادات وغيرها ، وخبر الواحد العدل حجة فيها لإيجاب العمل من غير اشتراط عدد ولا لفظ بل بأوصاف تشترط فى المخبر على ما نبينه ، وهذا لأن المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لا انتفاء احتمال الكذب ، وذلك حاصل من غير عدد ولا تعيين لفظ ، وليس لزيادة العدد وتعيين اللفظ تأثير فى انتفاء تهمة الكذب ، والصحابة رضى الله عنهم كانوا يقبلون مثل هذه الأخبار من الواحد لإيجاب العمل من غير اشتراط زيادة العدد إلا على سبيل الاحتياط من بعضهم ، نحو ما روى أن عليا رضى الله عنه كان يحلف الراوى على ما قال : كنت إذا لم أسمع حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدثنى به غيره حلفته ، وحدثنى أبو بكر وصدق أبو بكر رضى الله عنه أن النبى عليه السلام قال : « ما أذنب عبد ذنباً ثم توضأ فأحسن الوضوء وصلى ثم استغفر ربه[2] إلا غفر له » ففى هذا بيان أنه كان يحتاط فيحلف الراوى ، وما كان يشترط زيادة العدد ولا تعيين لفظ الشهادة ، فلو كان ذلك شرطاً لاستوى فيه المتقدمون والمتأخرون كما فى الشهادات فى الأحكام .

وأما ما يندرئ بالشبهات فقد روى عن أبى يوسف رحمه الله فى الأمالى أن خبر الواحد فيه حجة أيضاً ، وهو اختيار الجصاص رحمه الله ، وكان الكرخى رحمه

---

(١) وفى العثمانية والهندية : مما

(٢) وفى العثمانية : ثم استغفر الله .

الله يقول : خبر الواحد فيه لا يكون حجة . وجه القول الأول أن المعتبر فى خبر الواحد ليكون حجة ترجح جانب الصدق وعند ذلك يكون العمل به واجباً فيما يندرئ بالشبهات وفيما يثبت بالشبهات كما فى البينات ، ولو كان مجرد الاحتمال مانعا للعمل فيما يندرئ بالشبهات لم يجز العمل فيها بالبينة . وكذلك[1] يجوز العمل فيها بدلالة[2] النص مع بقاء الاحتمال . ووجه القول الآخر أن فى اتصال خبر الواحد بمن يكون قوله حجة موجبة للعلم شبهة ، وما يندرئ بالشبهات لا يجوز إثباته بما فيه شبهة ؛ ألا ترى أنه لا يجوز إثباته بالقياس ؛ وإنما جوزنا إثباته بالشهادات بالنص وهو قوله تعالى : « فاستشهدوا عليهن أربعة منكم » وما كان ثابتا بالنص بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس فى معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس فى معنى الشهادة من كل وجه .

والقسم الثانى : حقوق العباد التى فيها إلزام محض ويشترك فيها أهل الملل ، وهذا لا يثبت بخبر الواحد إلا بشرط العدد ، وتعيين لفظ الشهادة ، والأهلية ، والولاية لأنها تبتنى على منازعات متحققة بين الناس بعد التعارض بين الدعوى والإنكار ، وإنما شرعت مرجحة لأحد الجانبين فلا يصلح نفس الخبر مرجحاً للخبر إلا باعتبار زيادة توكيد من لفظ شهادة أو يمين فهما للتوكيد ؛ ألا ترى أن كلمات اللعان شرع فيها لفظ الشهادة واليمين للتوكيد ، وزيادة العدد أيضاً للتوكيد ، وطمأنينة القلب إلى قول المثنى أظهر إذ الواحد يميل إلى الواحد عادة قلما يتفق الاثنان على الميل إلى الواحد فى حادثة واحدة ؛ ولأن الخصومات إنما تقع باعتبار الهمم المختلفة للناس ، والمصير إلى التزوير والاشتغال بالحيل والأباطيل فيها ظاهر ، فجعلها الشرع حجة بشرط زيادة العدد وتعيين لفظ الشهادة تقليلا لمنى الحيل والتزوير فيها بحسب وسع القضاة . وليس هذا نظير القسم الأول ؛ فإن السامع هناك حاجته إلى الدليل للعمل[3] به لا إلى رفع دليل مانع ، وخبر الواحد باعتبار حسن الظن بالراوى دليل صالح لذلك ؛ فأما

---

(١) وفى العثمانية : ولذلك .

(٢) نظيره الكفارة بالأكل والشرب فإن وجوبها بدلالة النص . وكذلك استيفاء القصاص بالرمح لأن النص ورد بالسيف وهو قوله « لا قود إلا بالسيف » هامش الثانية .

(٣) وفى العثمانية والهنديه : ليعمل به .

فى المنازعات فالحاجة إلى رفع مامعه من الدليل وهو الإنكار الذى هو معارض لدعوى المدعى ، فاشتراط الزيادة فى الخبر هنا لهذا المعنى . ومن القسم الأول الشهادة على رؤية هلال رمضان إذا كان بالسماء علة ، فالثابت به حق الله تعالى على عباده وهو أداء الصوم . ومن القسم الثانى الشهادة على هلال الفطر فالثابت به حق العباد لأن فى الفطر منفعة لهم وهو ملزم إياهم . ومن ذلك أيضاً الإخبار بالحرمة بسبب الرضاع فى ملك النكاح أو ملك اليمين فإنه يبتنى على زوال الملك ؛ لأن ثبوت الحل لا يكون بدون الملك فانتفاؤه يوجب انتفاء الملك والملك من حقوق العباد ، فإن كان[1] الحل والحرمة من حقوق الله تعالى[2] وكذلك الإخبار بالحرمة فى الأمة فإن حرمة الفرج وإن كان من حق الله تعالى فثبوتها يبتنى على زوال الملك الذى هو حق العباد فلا يكون خبر الواحد حجة فيها بدون شرائط الشهادة ، بخلاف الخبر بطهارة المـاء ونجاسته ، والخبر بحل الطعام والشراب وحرمته فإن ذلك من القسم الأول ؛ لأن ثبوت الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه ، وزوال الحل لا يبتنى على زوال الملك فيه ضرورة . ومما اختلفوا فيه التزكية ؛ فعند أبى حنيفة وأبى يوسف رضى الله عنهما هى من القسم الأول لا يعتبر فيها العدد ولا لفظ الشهادة ؛ لأن الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وذلك حق الشرع وعند محمد رحمه الله هو نظير القسم الثانى فى اشتراط العدد فيها ؛ لأنه يتعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعى بحقه .

والقسم الثالث : المعاملات التى تجرى بين العباد مما لا يتعلق بها اللزوم أصلاً ، وخبر الواحد فيها حجة إذا كان المخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل صبياً كان أو بالغاً كافراً كان أو مسلماً ، وذلك نحو الوكالات والمضاربات والإذن للعبيد فى التجارة والشراء من الوكلاء والملاك حتى إذا أخبره صبى مميز أوكافر أو فاسق أن فلاناً وكله أو أن مولاه أذن له فوقع فى قلبه أنه صادق يجوز له أن يشتغل بالتصرف بناء على خبره ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقى وغيره ، وكان يشترى من الـكافر أيضاً ، والمعاملات بين الناس فى الأسواق من

---

(١) وفى العثمانية والهندية : وإذا كان .

(٢) وفى الهندية : من حق الله تعالى .

لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا ظاهر لا يخفى على واحد أنهم لا يشترطون العدالة فيمن يعاملونه وأنهم يعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك لما فى اشتراط العدالة فيه من الحرج البين . والفرق بين هذا وبين ما سبق من وجهين : أحدهما أن الضرورة [هنا[1]] تتحقق بالحاجة[2] إلى قبول خبر كل مميز ؛ لأن الإنسان قلما يجد العدل ليبعثه إلى غلامه أو وكيله ، ولا دليل مع السامع سوى هذا الخبر ولا يتمكن من الرجوع إليه للعمل ، وكذلك التصرف مع الوكيل فإن أقصى ما يمكنه أن يرجع إلى الموكل ولعله غاصب غير مالك أيضاً ، وللضرورة تأثير فى التخفيف ولا يتحقق مثل هذه الضرورة فى الأخبار فيما يرجع إلى أحكام الشرع ؛ لأن فى العدول من الرواة كثرة ويتمكن السامع من الرجوع إلى دليل آخر يعمل به إذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح . والثانى وهو أن هذه الأخبار غير ملزمة ؛ لأن العبد والوكيل يباح لهما الإقدام على التصرف من غير أن يلزمهما ذلك ، واشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق من الخبر ، فيصلح أن يكون ملزماً وذلك فيما يتعلق به اللزوم من أحكام الشرع دون مالا يتعلق به اللزوم من المعاملات . ثم هذه الحالة حالة المسالمة ، واشتراط زيادة العدد واللفظ فى الشهادة إنما كان باعتبار المنازعة والخصومة فيسقط اعتبار ذلك عند المسالمة . وعلى هذا بنى المسائل فى آخر الاستحسان فقال : إذا قال : كان هذا العين لى فى يد فلان غصباً فأخذتها منه لم يجز للسامع أن يعتمد خبره لأنه فى خبره يشير إلى المنازعة . ولو قال تاب من غصبه فرده على جاز أن يعتمد خبره إذا وقع فى قلبه أنه صادق لأنه يشير إلى المسالمة . وكذلك لو تزوج امرأة فأخبره مخبر بأنها حرمت عليه بسبب عارض من رضاع أو غيره يجوز له أن يعتمد خبره ويتزوج أختها . ولو أخبره أنها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره لأنه ليس فى الحرمة الطارئة معنى المنازعة ، وفى المقارنة للعقد يتحقق ذلك ؛ فإقدامه على مباشرة العقد تصريح منه بأنها حلال له . وكذلك المرأة إذا أخبرت بأن الزوج طلقها وهو غائب يجوز لها أن تعتمد خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة ، بخلاف ما إذا أخبرت أن العقد كان بينهما باطلا فى الأصل بمعنى من المعانى . والمسائل على هذا الأصل كثيرة .

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فى الحاجة .

والقسم الرابع : ما يتعلق به اللزوم من وجه دون وجه من المعاملات ، وذلك نحو الحجر على العبد المأذون وعزل الوكيل فإن الحجر نظير الإطلاق ، فمن هذا الوجه هو غير ملزم إياه شيئاً ولكنه لو تصرف بعد ثبوت الحجر كان ذلك ملزما إياه العهدة ، ففي هذا الخبر معنى اللزوم من هذا الوجه . ثم على قول أبي حنيفة رضي الله عنه يشترط في هذا الخبر أحد شرطي الشهادة إما العدد أو العدالة ، وعند أبي يوسف ومحمد هذا نظير ما سبق ، والشرط فيه أن يكون المخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل حتى إذا أخبر فاسق العبد بأن مولاه قد حجر عليه يصير محجوراً عندهما اعتباراً للحجر بالإطلاق ، فالمعنى الذي ذكرنا فيه موجود هنا ، وقياساً للخبر الفضولي على ما إذا كان رسول المولى . وكذلك إذا أخبر الوكيل بأن الموكل عزله أو أخبرت البكر بأن وليها[1] زوجها فسكتت أو أخبر الشفيع ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة أو أخبر المولى بأن عبده جنى فأعتقه ، فأبو حنيفة يقول في هذه الفصول كلها خبر الفاسق غير معتبر إذا نشأ[2] الخبر من عنده لأن فيه معنى اللزوم فإنه يلزمه الكف عن التصرف إذا أخبره بالحجر والعزل ، ويلزمها النكاح إذا سكتت بعد العلم ، والكف عن طلب الشفعة إذا سكت بعد العلم ، والدية إذا أعتق بعد العلم بالجناية . وخبر الفاسق لا يكون ملزماً لأن التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته أن لا يكون ملزماً ، بخلاف الرسول فإن عبارته كعبارة المرسل ، ثم بالمرسل حاجة إلى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلاً يستعمله في الإرسال إلى عبده ووكيله . فأما الفضولي فمتكلف لا حاجة به إلى هذا التبليغ والسامع غير محتاج إليه أيضاً لأنه معه دليل يعتمده للتصرف إلى أن يبلغه ما يرفعه ، فلهذا شرطنا العدالة في الخبر في هذا القسم ، ولا يشترط العدد لأن اشتراطها لأجل منازعة متحققة وذلك غير موجود هنا ، فإن كان المخبر هنا فاسقين فقد قال[3] بعضهم يثبت بخبرهما لوجود أحد الشرطين[4] . وقال بعضهم لا يثبت لأن خبر الفاسقين لا يصلح للإلزام

(١) وفي العثمانية : بأن الولي .

(٢) وفي العثمانية والهندية : إذا أنشأ .

(٣) وفي العثمانية : فقال بعضهم .

(٤) وفي العثمانية : الشطرين .

كخبر الفاسق الواحد . ولفظ الكتاب مشتبه فإنه قال حتى يخبره رجلان أو رجل عدل فقيل : معناه : رجلان عدل أو رجل عدل لأن صيغة هذا النعت للفرد والجماعة واحد ؛ ألا ترى أنه يقال : شاهدا عدل . ومن اعتمد القول الأول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد فى إخبار العدول فى الشهادات فإنها للتوكيد ، واستدل عليه بما قال فى الاستحسان : لو أخبر أحد المخبرين بطهارة الماء والآخر بنجاسته وأحدهما عدل والآخر غير عدل فإنه يعتمد خبر العدل منهما . ولو كان فى أحد الجانبين مخبران وفى الجانب الآخر واحد واستووا فى صفة العدالة فإنه يأخذ بقول الاثنين . وكذلك فى الجرح والتعديل كما يرجح خبر العدل على خبر غير العدل يترجح خبر المثنى من العدول على خبر الواحد ، فعرفنا أن فى زيادة العدد معنى التوكيد . والذى أسلم فى دار الحرب إذا لم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء ، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا هو على الخلاف أيضاً : عند أبى حنيفة لا يعتبر هذا الخبر فى إيجاب القضاء عليه ، وعندهما يعتبر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه يعتبر الخبر هنا فى إيجاب القضاء عندهم جميعاً لأن هذا المخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال : « ألا فليبلغ الشاهدُ الغائبَ » فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده ، ثم هو غير متكلف فى هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره .

فصل فى أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الرواة قسمان : معروف ، ومجهول . فالمعروف نوعان : من كان معروفاً بالفقه والرأى فى الاجتهاد[1] ، ومن كان معروفاً بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه . فالنوع الأول كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبى موسى الأشعرى وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضى الله عنهم ، وخبرهم حجة موجبة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : والاجتهاد .

للعلم الذى هو غالب الرأى ، ويبتنى عليه وجوب العمل ، سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفاً له ، فإن كان موافقاً للقياس تأيد به ، وإن كان مخالفاً للقياس[١] يترك القياس ويعمل بالخبر . وكان مالك بن أنس يقول يقدم القياس على خبر الواحد فى العمل به ؛ لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ، ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتا بالإجماع . ولكنا نقول : ترك القياس بالخبر الواحد فى العمل به أمر مشهور فى الصحابة ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمون ذلك معدولاً به عن القياس ، وعليه دل حديث عمر رضى الله عنه فإن حمل ابن مالك رضى الله عنه حين روى له حديث الغرة فى الجنين قال : كدنا أن نقضى فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ماقضى به . وفى رواية : لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك . وقال ابن عمر رضى الله عنه : كنا نخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج رضى الله عنه أن النبى عليه السلام نهى عن كراء المزارع فتركناه لأجل[٢] قوله ؛ ولأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار أصله وإنما الشبهة فى النقل عنه . فأما الوصف الذى به القياس فالشبهة والاحتمال فى أصله لأنا لا نعلم[٣] يقينا أن ثبوت الحكم المنصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف ، وما يكون الشبهة فى أصله دون ما تكون الشبهة فى طريقه بعد التيقن بأصله ؛ يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توهم الغلط والنسيان فى الراوى وذلك عارض ، وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الأوصاف وهو أصل ، ثم الوصف الذى هو معنى من المنصوص كالخبر والرأى ، والنظر فيه كالسماع ؛ والقياس كالعمل به ، ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان فى نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف فى الإبانة ، والسماع أقوى من الرأى فى الإصابة ، ولا يجوز ترك القوى بالضعيف .

فأما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ كأبى هريرة وأنس بن مالك رضى الله عنهما وغيرهما ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسماع منه مدة

---

(١) لفظ (للقياس) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : من أجل .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لأنه لا يعلم .

طويلة فى الحضر والسفر ، فإن أبا هريرة ممن لايشك أحد فى عدالته وطول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال له : « زُرْ غِبًّا تَزْدَد حُبًّا » وكذلك فى حسن حفظه وضبطه ، فقد دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك على ما روى عنه أنه قال : يزعمون أن أبا هريرة يكثر الرواية وإنى كنت أصحب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملء بطنى والأنصار يشتغلون بالقيام على أموالهم والمهاجرون بتجاراتهم ، فكنت أحضر إذا غابوا ، وقد حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « من يبسط منكم رداءه حتى أفيض فيه مقالتى فيضمها إليه ثم لا ينساها » فبسطت بردة كانت على فأفاض فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالته ثم ضممتها إلى صدرى فما نسيت بعد ذلك شيئا . ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة رضى الله عنه ومن بعدهم معارضة بعض رواياته بالقياس ، هذا ابن عباس رضى الله عنهما لما سمعه يروى : « توضئوا مما مسته النار » قال : أرأيت لو توضأت بماء سخن[١] أكنت تتوضأ منه ، أرأيت لو ادهن أهلك بدهن فادهنت به شاربك أكنت تتوضأ منه ! فقد رد خبره بالقياس ، حتى روى أن أبا هريرة قال [له[٢]] : يا ابن أخى إذا أتاك الحديث فلا تضرب له الأمثال . ولا يقال إنما رده باعتبار نص آخر عنده ، وهو ما روى أن النبى عليه السلام أتى بكتف مؤربة[٣] فأكلها وصلى ولم يتوضأ ؛ لأنه لو كان عنده نص لما تكلم بالقياس ولا أعرض عن أقوى الحجتين ، أو كان سبيله أن يطلب التاريخ بينهما ليعرف الناسخ من المنسوخ ، أو أن يخصص اللحم من ذلك الخبر بهذا الحديث ، فحيث اشتغل بالقياس وهو معروف بالفقه والرأى من بين الصحابة على وجه لا يبلغ درجة أبى هريرة فى الفقه ودرجته ، عرفنا أنه استخار التأمل فى روايته إذا كان مخالفا للقياس . ولما سمعه يروى : « من حمل جنازة فليتوضأ » قال أيلزمنا الوضوء فى حمل عيدان يابسة ؟! ولما سمعت عائشة رضى الله عنها أن[٤] أبا هريرة يروى أن ولد الزنا شر الثلاثة[٥] . قالت : كيف يصح هذا وقد قال الله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى »

(١) وفى الهندية : سخين .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) وفى المغرب : وكتف مؤربة موفرة لم يؤخذ من لحمها شىء ، فى الحديث أنه عليه السلام أتى بكتف مؤربة فأكلها وصلى ولم يتوضأ .

(٤) لفظ « أن » ساقط من العثمانية والهندية .

(٥) أى الوالد والوالدة — هامش العثمانية .

وهذا عام دخله خصوص . وروى أن عائشة قالت لابن أخيها ألا تعجب[1] من كثرة رواية هذا الرجل ورسول الله صلى الله عليه وسلم حدث بأحاديث لو عدها عاد لأحصاها ! وقال إبراهيم النخعى رضى الله عنه : كانوا يأخذون من حديث أبى هريرة ويدعون . وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انتظر بأمه أن تضع . وهذا نوع قياس . ولما بلغ عمر رضى الله عنه أن أبا هريرة يروى ما لا يعرف[2] قال : لتكفن عن هذا أو لألحقنك بجبال دوس . فلمكان ما اشتهر من السلف فى هذا الباب قلنا ما وافق القياس من روايته فهو معمول به ، وما خالف القياس فإن تلقته الأمة بالقبول فهو معمول به ، وإلا فالقياس الصحيح شرعاً مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأى فيه . ولعل ظانا يظن أن فى مقالتنا ازدراء به ومعاذ الله من ذلك ، فهو مقدم فى العدالة والحفظ والضبط كما قررنا ، ولكن نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضاً فيهم ، والوقوف على كل معنى أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلامه أمر عظيم ، فقد أوتى جوامع الكلم على ما قال : « أوتيت جوامع الكلم واختصر لى اختصاراً » ومعلوم أن الناقل بالمعنى لا ينقل إلا بقدر ما فهمه من العبارة ، وعند قصور فهم السامع[3] ربما يذهب عليه بعض المراد ، وهذا القصور لا يشكل عند المقابلة بما هو فقه [لفظ[4]] رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلتوهم هذا القصور قلنا : إذا انسد باب الرأى فيما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفاً للقياس الصحيح فلا بد من تركه ؛ لأن كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة والإجماع فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو فى المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . وبيان هذا فى حديث المصراة فإن الأمر برد صاع من تمر مكان اللبن قل أو كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه ؛ لأن تقدير الضمان فى العدوانات بالمثل أو القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والإجماع . وكذلك فيما يرويه سلمة بن المحبق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) وفى هامش العثمانية : فلو كان حديثه ثابتاً لما عارضت عائشة بآية مخصوصة لأنه يجوز تخصيص الباقى بخبر الواحد والمخصص قوله : « وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم » .

(٢) وفى العثمانية والهندية : يروى بعض ما لا يعرف .

(٣) وفى العثمانية والهندية : قصور فقه السامع .

(٤) زيادة من النسختين .

قال فيمن وطئ جارية امرأته : « فإن طاوعته فهي له وعليه مثلها ، وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها » فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوي إذا كان فقيها لأن ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه ، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة فإنه علم سماعه [من رسول الله كذلك مخالفاً للقياس ولا تهمة في روايته فكأنا سمعنا ذلك](١) من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ، ولهذا قلّت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم ؛ ألا ترى إلى ماروى عن عمرو بن ميمون قال صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروي حديثا إلا مرة واحدة ؛ فإنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذه البُهْرُ والفرق وجعلت فرائصه ترتعد فقال نحو هذا أو قريباً منه أو كلاماً هذا معناه ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا . فبهذا يتبين أن الوقوف على ما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم من معاني كلامه كان عظيما عندهم فلهذا قلّت رواية الفقهاء منهم ، فإذا صحت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس . ومع هذا كله فالكبار من أصحابنا يعظمون رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم ؛ فإن محمداً رحمه الله ذكر عن أبي حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضي الله عنه في مقدار الحيض وغيره وكان درجة أبي هريرة فوق درجته ، فعرفنا بهذا أنهم ما تركوا العمل بروايتهم إلا عند الضرورة لا نسداد باب الرأي من الوجه الذي قررنا .

فأما المجهول فإنما نعني بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما عرف بما روى من حديث أو حديثين ، نحو وابصة بن معبد ، وسلمة بن المحبق ، ومعقل بن سنان الأشجعي رضي الله عنهم وغيرهم . ورواية هذا النوع على خمسة أوجه : أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه ، والثاني أن يسكتوا عن الطعن فيه بعد ما يشتهر ، والثالث أن يختلفوا في الطعن في روايته ، والرابع أن يطعنوا في روايته من غير خلاف بينهم في ذلك ، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم . أما من قبل السلف منه روايته وجوزوا النقل عنه

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

فهو بمنزلة المشهورين فى الرواية : لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير فى أمر الدين ، وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروى[1] عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإما أن يكون قبولهم لعلمهم بعدالته وحسن ضبطه ، أو لأنه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعض المشهورين يروى عنه . وكذلك إن سكتوا عن الرد بعد ما اشتهر روايته عندهم ، لأن السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالمسموع فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير ، بمنزلة ما لو قبلوه وردوا عنه . وكذلك ما اختلفوا فى قبوله وروايته عنه عندنا ؛ لأنه حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكأنه روى ذلك بنفسه . وبيان هذا فى حديث معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق الأشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقاً ؛ فإن ابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته وسُرَّ به لما وافق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى رضى الله عنه رده فقال : ماذا نصنع بقول أعرابى بوال على عقبه[2] حسبها الميراث لا مهر لها . فلما اختلفوا فيه فى الصدر الأول أخذنا بروايته ؛ لأن الفقهاء من القرن الثانى كعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معدلاً بقبول الفقهاء روايته . وكذلك أبو الجراح صاحب راية الأشجعيين صدقه فى هذه الرواية . وكأن علياً رضى الله عنه إنما لم يقبل روايته لأنه كان مخالفاً للقياس عنده ، وابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته لأنه كان موافقاً للقياس عنده . فتبين بهذا أن رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولا ثم العمل يكون بالرواية . وأما إذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا فى ذلك فإنه لا يجوز العمل بروايته ؛ لأنهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الرأى بخلافه عليه ، فاتفاقهم على الرد دليل على أنهم كذبوه فى هذه الرواية وعلموا أن ذلك وهم منه . ولو قال الراوى أوهمت لم يعمل بروايته ، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى . وبيان هذا فى حديث فاطمة بنت قيس ؛ فإن عمر رضى الله عنه قال : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . قال عيسى

---

(١) وفى العثمانية والهندية : أنه مروى .

(٢) وفى الهندية : عقبيه .

ابن أبان رحمه الله مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح ، فإن ثبوته بالكتاب والسنة وهو قياس الشبه فى اعتبار النفقة بالسكنى من حيث إن كل واحد منهما حق مالى مستحق بالنكاح .

فإن قيل : هذا إشارة إلى غير ماأشار إليه عمر ؛ فإنه لم يقل لا تقبل حديثها لعلمنا أنها أوهمت ، ولكن قال : لا ندع كتاب ربنا لأنا لا ندرى أصدقت أم كذبت . قلنا : فى قوله لا ندرى إشارة إلى هذا المعنى ؛ فإن قبول الرواية والعمل به يبتنى على ظهور رجحان جانب الصدق وهو بين أنه لم يظهر رجحان جانب الصدق فى روايتها والرأى يدل على خلاف روايتها فنترك روايتها ونعمل بالقياس الصحيح ، وفى المعنى لافرق بين هذا وبين قوله لا نقبل روايتها ، بمنزلة القاضى يرد شهادة الفاسق بقوله ائت بشاهد آخر ائت بحجة[1] . ومن هذا النحو حديث سهل بن أبى حثمة[2] رضى الله عنه فى القسامة : « أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم ؟ » وحديث بسرة رضى الله عنها : « من مس ذكره فليتوضأ » وحديث أبى هريرة : « من أصبح جنباً فلا صوم له » وأما مالم يشتهر عندهم ولم يعارضوه بالرد فإن العمل به لايجب ولكن يجوز العمل به إذا وافق القياس ؛ لأن من كان من الصدر الأول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر ؛ لأنه[3] فى زمان الغالب من أهله العدول على ماقال عليه السلام : « خير الناس قرنى الذى أنا فيهم ؛ ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » فباعتبار الظاهر يترجح جانب الصدق فى خبره ، وباعتبار أنه لم تشتهر روايته فى السلف يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به ؛ لأن الوجوب شرعاً لايثبت بمثل هذا الطريق الضعيف ؛ ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور ، ولم يوجب على القاضى القضاء ؛ لأنه كان فى القرن الثالث والغالب على أهله الصدق ، فأما فى زماننا رواية مثل هذا لا يكون مقبولا ، ولا يصح العمل به مالم يتأيد بقبول العدول روايته ؛ لأن الفسق

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ائت بالحجة .

(٢) سهل بن أبى حثمة (بمهملة ثم مثلثة فوقية) الأنصارى الأوسى ، شهد أحداً والحديبية ، روى عنه نافع بن جبير ، وبشير بن يسار ، وعروة ، وصالح بن خوات ، وجماعة من التجريد مختصرا .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لكونه .

غلب على أهل هذا الزمان ؛ ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته . فصار الحاصل أن الحكم فى رواية المشهور الذى لم يعرف بالفقه وجوب العمل وحمل روايته على الصدق إلا أن يمنع منه مانع وهو أن يكون مخالفاً للقياس وأن الحكم فى رواية المجهول أنه لا يكون حجة للعمل إلا أن يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف أو بعضهم روايته ، والله أعلم .

فصل فى بيان شرائط الراوى حدا وتفسيراً وحكماً

قال رضى الله عنه : اعلم بأن هذه الشرائط أربعة : العقل ، والضبط ، والعدالة ، والإسلام .

أما اشتراط العقل : فلأن الخبر الذى يرويه كلام منظوم له معنى معلوم ، ولا بد من اشتراط العقل فى المتكلم من العباد ليكون قوله كلاماً معتبراً ، فالكلام المعتبر شرعاً ما يكون عن تمييز وبيان ، لا عن تلقين وهذيان ؛ ألا ترى أن من الطيور من يسمع منه حروف منظومة ويسمى ذلك لحناً لا كلاماً ، وكذلك إذا سمع من إنسان صوته بحروف منظومة لا يدل على معنى معلوم لا يسمى ذلك كلاماً ، فعرفنا أن معنى الكلام فى الشاهد ما يكون مميزاً بين أسماء الأعلام ، فما لا يكون بهذه الصفة يكون كلاما صورة لا معنى ، بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمى لا يكون آدميا لانعدام معنى الآدمى فيه . ثم التمييز الذى به يتم الكلام بصورته ومعناه لا يكون إلا بعد وجود العقل ، فكان العقل شرطاً فى الخبر ؛ لأن خبره أحد أنواع الكلام فلا يكون معتبراً إلا باعتبار عقله .

وأما الضبط : فلأن قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقق ذلك إلا بحسن ضبط الراوى من حين يسمع إلى حين يروى[1] . فكان الضبط لما هو معنى هذا النوع من الكلام بمنزلة العقل الذى به يصح أصل الكلام شرعاً .

وأما العدالة : فلأن الكلام فى خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا تكون جهة الصدق متعيناً فى خبره لعينه ، وإنما يترجح جانب الصدق بظهور عدالته ؛ لأن

(١) وفى العثمانية والهندية : إلى أن يروى .

الكذب محظور عقله فنستدل بانزجاره عن سائر مانعتقده محظوراً على انزجاره عن الكذب الذى نعتقده محظوراً ، أو لما كان منزجراً عن الكذب فى أمور الدنيا فذلك دليل انزجاره عن الكذب فى أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى ، فأما إذا لم يكن عدلاً فى تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره ؛ لأنه لما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمته فالظاهر أنه لا يبالى من الكذب مع اعتقاده حرمته ، واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق فى خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف ، وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتبار عدالته وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعا ، فعرفنا أن العدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة .

فأما اشتراط الإسلام : لا نتفاء تهمة الكذب لا باعتبار نقصان حال المخبر بل باعتبار زيادة شىء فيه يدل على كذبه فى خبره ؛ وذلك لأن الكلام فى الأخبار التى يثبت بها أحكام الشرع ، وهم يعادوننا فى أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية فى العداوة فيحملهم ذلك على السعى فى هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه ، وإليه أشار الله تعالى فى قوله : « لا يألونكم خبالاً » : أى لا يقصرون فى الإفساد عليكم ، وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان ، فإنهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابه[1] بعد ما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هى كذب لا أصل له بطريق الرواية ، بل هذا هو الظاهر ؛ فلأجل هذا شرطنا الإسلام فى الراوى لكون خبره حجة ؛ ولهذا لم نجوز شهادتهم على المسلمين ؛ لأن العداوة ربما تحملهم على القصد للإضرار بالمسلمين بشهادة الزور ، كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب الباطن ، وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى الباعث على الكذب فيما بينهم . وبهذا تبين أن رد خبره ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى خبره ، بمنزلة شهادة الأب للولد فإنها لا تكون مقبولة لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى شهادته وهو شفقة الأبوة وميله إلى ولده طبعاً .

وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها فنقول : العقل نور فى الصدر به يبصر

---

(١) وفى الهندية : كتابهم .

القلب عند النظر فى الحجج بمنزلة السراج ، فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى مايدرك بالحواس لا أن السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه ، فكذلك نور الصدر الذى هو العقل يدل القلب على معرفة ماهو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجباً لذلك ، بل القلب يدرك [بالعقل[1]] ذلك بتوفيق الله تعالى ، وهو فى الحاصل عبارة عن الاختيار الذى يبتنى عليه المرء ما يأتى به وما يذر مما لا ينتهى إلى إدراكه سائر الحواس ؛ فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة ؛ ولهذا لا يعتبر من البهائم لخلوه عن هذا المعنى ، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتى به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله ، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة ، وهذا لأن العقل لا يكون موجوداً فى الآدمى باعتبار أصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئاً فشيئاً ، ثم يتعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضى من الزمان على الصبى إلى أن يبلغ صفة الكمال ، فجعل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو البلوغ تيسيراً للأمر علينا ؛ لأن اعتدال الحال عند ذلك يكون عادة والله تعالى هو العالم حقيقة بما يحدثه من ذلك فى كل أحد من عباده من نقصان أو كمال ، ولكن لا طريق لنا إلى الوقوف على حد ذلك ، فقام السبب الظاهر فى حقنا مقام المطلوب حقيقة تيسيراً ، وهو البلوغ مع انعدام الآفة ، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبى قبل هذا الحد شرعاً لدفع الضرر عنه لا للإضرار به ؛ فإن الصبا سبب للنظر له ؛ ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمخض منفعة له . ثم خبره فى أحكام الشرع لا يكون حجة للإلزام دفعاً لضرر العهدة عنه كما لا يجعل وليًّا فى تصرفاته فى أمور الدنيا دفعاً لضرر العهدة عنه ؛ ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميزاً ؛ فقد كان فى الصحابة من سمع فى حالة الصغر وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة ؛ لأنه ليس فى ذلك من معنى ضرر لزوم العهدة شىء ، وإنما يكون ذلك فى الأداء فيشترط لصحة أدائه على وجه يكون حجة كونه عاقلا مطلقا . ولا يحصل ذلك إلا

(١) زيادة من الهندية .

باعتدال حاله ظاهراً كما بينا . وصار الحاصل أن العاقل نوعان : من يصيب بعض العقل على وجه يتمكن من التميز به بين ما يضره وما ينفعه ولكنه ناقص فى نفسه كالصبى قبل البلوغ والمعتوه الذى يعقل ، وعاقل هو كامل العقل وهو البالغ الذى لا آفة به ، فإن بالآفة يستدل تارة على انعدام العقل بعد البلوغ كالمجنون ، وتارة على نقصان العقل كما فى حق المعتوه ، فإذا انعدمت الآفة كان اعتدال الظاهر بالبلوغ دليلاً على كمال العقل الذى هو الباطن ، والمطلق من كل شىء يتناول الكامل منه ، فاشتراط العقل لصحة خبره على وجه يكون حجة دليل على أنه يشترط كمال العقل فى ذلك .

فأما الضبط : فهو عبارة عن الأخذ بالجزم ، وتمامه فى الأخبار أن يسمع حق السماع ، ثم يفهم المعنى الذى أريد به ، ثم يحفظ ذلك [بجهده ، ثم يثبت على ذلك[1]] بمحافظة حدوده ومراعاة حقوقه بتكراره إلى أن يؤدى إلى غيره ؛ لأن بدون السماع لا يتصور الفهم ، وبعد السماع إذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعاً مطلقاً بل يكون ذلك سماع صوت لا سماع كلام هو خبر ، وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الأداء كما تحمل ، ولا يتأتى ذلك إلا بحفظه والثبات على ذلك إلى أن يؤدى . ثم الأداء إنما يكون مقبولاً منه باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى إلا بهذا ؛ ولهذا لم يجوز أبو حنيفة رضى الله عنه أداء الشهادة لمن عرف خطه فى الصك ولا يتذكر الحادثة لأنه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له أداء الشهادة . ثم الضبط نوعان : ظاهر ، وباطن . فالظاهر منه بمعرفة صيغة المسموع والوقوف على معناه لغة ، والباطن منه بالوقوف على معنى الصيغة فيما يبتنى عليه أحكام الشرع وهو الفقه ، وذلك لا يتأتى إلا بالتجربة والتأمل بعد معرفة معانى اللغة وأصول أحكام الشرع ، ولهذا لم تقبل رواية من اشتدت غفلته إما خلقة أو مسامحة ومجازفة ؛ لأن الضبط ظاهراً لا يتم منه عادة ، وما يكون شرطاً يراعى وجوده بصفة الكمال ؛ ولهذا لم يثبت السلف المعارضة بين رواية من لم يعرف بالفقه ورواية من عرف بالفقه لانعدام الضبط باطناً ممن لم يعرف بالفقه ، على ما روى عن عمرو بن دينار أن جابر بن زيد أبا الشعثاء ، روى له عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم

---

(١) زيادة من العثمانية .

تزوج ميمونة وهو محرم ؛ قال عمرو فقلت لجابر : إن ابن شهاب أخبرنى عن يزيد بن الأصم[(١)] أن النبى عليه السلام تزوجها وهو حلال . فقال : إنها كانت خالة ابن عباس وهو أعلم بحالها . فقلت : وقد كانت خالة يزيد بن الأصم أيضاً . فقال : أنى يجعل يزيد بن الأصم بوال على عقبه إلى ابن عباس ! فدل أن رواية غير الفقيه لا تكون معارضة لرواية الفقيه ، وهذا الترجيح ليس إلا باعتبار تمام الضبط من الفقيه ، وكأن المعنى فيه أن نقل الخبر بالمعنى كان مشهوراً فيهم ، فمن لا يكون معروفاً بالفقه ربما يقصر فى أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ، ويؤمن مثل ذلك من الفقيه ؛ ولهذا قلنا إن المحافظة على اللفظ فى زماننا أولى من الرواية بالمعنى لتفاوت ظاهر بين الناس فى فهم المعنى .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا ونقل القرآن صحيح ممن لا يفهم معناه ؟ قلنا : أصل النقل فى القرآن من أئمة الهدى الذين كانوا خير الورى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما نقلوا بعد تمام الضبط ، ثم من بعدهم إنما ينقل بعد جهد شديد يكون منه فى التعلم والحفظ واستدامة القراءة ، ولو وجد مثل ذلك فى الخبر لكنا نجوز نقله أيضاً ، مع أن الله تعالى وعد حفظ القرآن عن تحريف المبطلين بقوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » وبهذا النص عرفنا انقطاع طمع الملحدين عن القرآن فصححنا النقل فيه ممن يكون ضابطاً له ظاهراً وإن كان لا يعرف معناه ، ومثل ذلك لا يوجد فى الأخبار فكان تمام الضبط فيها بما قلنا . مع أن هناك يتعلق بالنظم أحكام : منها حرمة القراءة على الجنب والحائض ، وجواز الصلاة بها فى قول بعض العلماء ، وكون النظم معجزاً . فأما فى الأخبار المعتبر هو المعنى المراد بالكلام ، فتمام الضبط إنما يكون بالوقوف على ما هو المراد ، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : لا تجوز الشهادة على الكتاب والختم إذا لم يعرف الشاهد ما فى باطن[(٢)] الكتاب ؛ لأن الضبط فى الشهادة شرط للأداء

---

(١) هو يزيد بن عمرو الأصم أبو عوف العامرى ابن أخت ميمونة ، عداده فى التابعين ، لكن روى عنه شىء يوهم صحبته ، توفى سنة ثلاث ومائة — من التجريد .

(٢) وفى الهندية : بطن الكتاب فى الموضعين .

والمقصود ما فى باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك ؛ ولهذا استحب المتقدمون من السلف تقليل الرواية ، ومن كان أكرمهم[١] وأدوم صحبة وهو الصديق رضى الله عنه كان أقلهم رواية ، حتى روى عنه أنه قال : إذا سئلتم عن شيء فلا ترووا ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى . وقال عمر رضى الله عنه : أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم . ولما قيل لزيد بن أرقم ألا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئاً فقال : قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله شديد . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا ركبتم الصعب والذلول فهيهات ! فقد جمع أهل الحديث فى هذا الباب آثاراً كثيرة ولأجلها قلت رواية أبى حنيفة رضى الله عنه حتى قال بعض الطاعنين إنه كان لا يعرف الحديث . ولم يكن على ما ظن ، بل كان أعلم أهل عصره بالحديث ، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلّت روايته . وبيان هذا أن الإنسان قد ينتهى إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيخفى على المتكلم حاله لتوقفه على ما مضى من كلامه مما يكون بعده بناء عليه ، فقلما يتم ضبط هذا السامع لمعنى ما يسمع بعد ما فاته أول الكلام ، ولا يجدّ فى تأمل ذلك أيضاً ؛ لأنه لا يرى نفسه أهلا بأن يؤخذ الدين عنه ، ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير صدراً يرجع إليه فى معرفة أحكام الدين ، فإذا لم يتم ضبطه فى الابتداء لم ينبغ له أن يجازف فى الرواية ، وإنما ينبغى أن يشتغل بما وجد منه الجهد التام فى ضبطه فيستدل بكثرة الرواية ممن كان حاله فى الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالاة ؛ ولهذا ذم السلف الصالح كثرة الرواية ، وهذا معنى معتبر فى الروايات والشهادات جميعاً ؛ ألا ترى أن من اشتهر فى الناس بخصلة دالة على قلة المبالاة من قضاء الحاجة بمرأى العين من الناس أو الأكل فى الأسواق يتوقف فى شهادته . فهذا بيان تفسير الضبط .

وأما العدالة : فهى الاستقامة . يقال : فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة فى الإنصاف والحكم بالحق . وطريق عادل ، سمى به الجادة ، وضده الجور . ومنه يقال : طريق جائر إذا كان من البنيات . ثم العدالة نوعان : ظاهرة ، وباطنة . فالظاهرة

---

(١) وفى العثمانية : ومن كان أكبر منهم . وفى الهندية : أكثر منهم .

تثبت بالدين والعقل على معنى أن من أصابها فهو عدل ظاهراً ؛ لأنهما يحملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك . والباطنة لا تعرف إلا بالنظر فى معاملات المرء ، ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيهما[1] ، ولكن كل من كان ممتنعا من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة فى حدود الدين . وعلى هذه العدالة نبنى حكم رواية الخبر فى كونه حجة ؛ لأن ما تثبت به العدالة الظاهرة بمعارضة هوى النفس والشهوة الذى تصده عن الثبات على طريق الاستقامة ، فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل ، ولا يزايله بعد ما رزق العقل ، وبعد ما اجتمعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه ، فيكون حاله كحال الصبى العاقل والمعتوه الذى يعقل من جملة العقلاء ، وقد بينا أن المطلق يقتضى الكامل ، فعرفنا أن العدل مطلقا من يترجح أمر دينه على هواه ، ويكون ممتنعاً بقوة الدين عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوات ؛ ولهذا قال فى كتاب الشهادات : إن من ارتكب كبيرة فإنه لا يكون عدلا فى الشهادة ، وفيما دون الكبيرة من المعاصى إن أصر على ارتكاب شىء لم يكن مقبول الشهادة . وكان ينبغى أن لا يكون مقبول الشهادة أصر أو لم يصر ؛ لأنه فاسق بخروجه عن الحد المحدود له شرعاً ، والفاسق لا يكون عدلاً فى الشهادة ، إلا أن فى القول بهذا سد الباب أصلا فغير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات أجمع ؛ لأن لله تعالى على العباد فى كل لحظة أمراً ونهياً يتعذر عليهم القيام بحقهما ولكن التحرز عن الإصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر ، والحرج مدفوع ، وليس فى التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الحرج ؛ فلهذا بنينا حكم العدالة على التحرز المتأتى عما يعتقد الحرمة فيه ؛ ولهذا قلنا صاحب الهوى إذا كان ممتنعا عما يعتقد الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقا فى اعتقاده ضالا ؛ لأنه بسبب الغلو فى طلب الحجة والتعمق فى اتباعه أخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل ، وشدة اتباع الحجة لا تمكن تهمة الكذب فى شهادته وإن أخطأ الطريق ، وكذلك الكافر من أهل الشهادة إذا كان عدلاً فى تعاطيه بأن كان منزجراً عما يعتقد الحرمة فيه إلا أنه غير مقبول الشهادة على المسلمين

(١) وفى العثمانية والهندية : فيهما .

لأجل عداوة ظاهرة تحمله على التقول عليه ، وهى عداوة بسبب باطل فتكون مبطلة للشهادة ؛ ولهذا قلنا : الرق والأنوثة والعمى لا تقدح فى العدالة أصلاً وإن كانت تمنع من قبول الشهادة أو تمكن نقصاناً فيها ؛ لأنه لا تأثير لهذه المعانى فى الحمل على ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه والعدالة تبتنى على ذلك ؛ ولهذا لم يجعل الفاسق والمستور عدلاً مطلقاً فى حكم الشهادة حتى لا يجوز القضاء بشهادة الفاسق وإن كان لو قضى به القاضى نفذ ، ولا يجب القضاء بشهادة المستور قبل ظهور حاله . وقال الشافعى رحمه الله : ولما لم يكن خبر الفاسق والمستور حجة فخبر المجهول أحرى أن لا يكون حجة . وقلنا نحن : المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل صاحب الشرع إياه ما لم يتبين منه ما يزيل عدالته ، فيكون خبره حجة على الوجه الذى قررنا .

وأما الإسلام : فهو عبارة عن شريعتنا ، وهو نوعان أيضاً : ظاهر ، وباطن فالظاهر يكون بالميلاد بين المسلمين والنشوء على طريقتها شهادة وعبادة . والباطن يكون بالتصديق والإقرار بالله كما هو بصفاته وأسمائه والإقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول أحكامه وشرائعه . فمن استوصف فوصف ذلك كله فهو مسلم حقيقة ، وكذلك إن كان معتقداً لذلك كله . فقبل أن يستوصف هو مؤمن فيما بينه وبين ربه حقيقة . وقال فى الجامع الكبير : إذا بلغت المرأة فاستوصفت الإسلام فلم تصف فإنها تبين من زوجها . وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر إسلامها ثم يحكم بفساد النكاح حين لم تحسن أن تصف وجعل ذلك ردة منها . وقد استقصى بعض مشايخنا فى هذا فقالوا : ذكر الوصف على سبيل الإجمال لا يكفى ما لم يكن عالماً بحقيقة ما يذكر ؛ لأن حفظ الفقه غير حفظ[1] المعنى ؛ ألا ترى أن من يذكر أن محمداً رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمناً به ؛ فإن النصارى يزعمون أنهم يؤمنون بعيسى وعندهم أنه ولد الله فلا يكون ذلك منهم معرفة لعيسى الذى هو عبد الله ورسوله . ولكنا نقول : فى المصير إلى هذا الاستقصاء حرج بين ؛ فالناس يتفاوتون فى ذلك تفاوتاً ظاهراً ، وأكثرهم لا يقدرون على بيان تفسير صفات الله تعالى وأسمائه على الحقيقة ، ولكن ذكر الأوصاف على الإجمال يكفى[2]

---

(١) وفى العثمانية والهندية : معرفة .

(٢) كذا فى العثمانية والهندية ، وكان فى الاصل : يكتفى .

لثبوت الإيمان حقيقة ؛ ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمتحن الناس بذلك حتى قال للأعرابي الذى شهد برؤية الهلال : « أتشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ؟ » فقال : نعم . فقال : « الله أكبر يكفى المسلمين أحدهم » ولما سأله جبريل عن الإيمان والإسلام لأجل تعليم الناس معالم الدين بين ذلك على سبيل الإجمال . وكتاب الله يشهد بذلك ، قال تعالى : « فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن » وقد كان هذا الامتحان من رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين بالاستيصاف على الإجمال ، وهذا لأن المطلق عند الاستيصاف يكون محمولا على الكامل كما هو الأصل ، وقد يعجز المرء عن إظهار ما يعتقده بعبارته فينبغى أن يكون الاستيصاف بذكر ذلك على وجه استفهام المخاطب أنه هل يعتقد كذا وكذا ، فإذا قال نعم كان مؤمناً حقيقة ، وإن كان قال لا أعرف ما تقول أو لا أعتقد ذلك فحينئذ يحكم بكفره ، وكذلك من ظهر منه أمارات المعرفة نحو أداء الصلاة بالجماعة مع المسلمين فإن ذلك يقوم مقام الوصف فى الحكم بإيمانه مطلقاً ، قال عليه السلام « إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعات فاشهدوا له بالإيمان » ولا يختلف ما ذكرنا بالرق والحرية والذكورة والأنوثة والعمى والبصر ، فلهذا جعلنا خبر هؤلاء فى كونه حجة فى الأحكام الشرعية بصفة واحدة ؛ لأن الشرائط التى يبتنى عليها وجوب قبول الخبر يتحقق فى الكل . أما العبد فلا شك فى استجماع هذه الشرائط فيه وإن لم يكن من أهل الشهادة لأن الأهلية للشهادة تبتنى على الأهلية للولاية على الغير والرق ينفى هذه الولاية ، وهذا لأن الشهادة تنفيذ القول على الغير وذلك ينعدم فى الخبر من وجهين : أحدهما أن المخبر لا يلزم أحداً شيئاً ولكن السامع إنما يلتزم باعتقاده أن المخبر عنه مفترض الطاعة [فإذا ترجح جانب الصدق فى خبر المخبر ضاهى ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة[1]] فى اعتقاده فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده ، كالقاضى يلزمه القضاء بالشهادة بتقلده هذه الأمانة لا بإلزام الشاهد إياه ، فإن كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضى . وبيان هذا أن قوله عليه السلام : « لا صلاة إلا بقراءة » ليس فى ظاهره إلزام أحد شيئاً بل بيان صفة تتأدى به الصلاة إذا أرادها ، بمنزلة قول

---

(١) هذه العبارة من قوله فإذا ترجح إلى الطاعة زيدت من العثمانية ولم تكن موجودة فى الهندية والأحمدية .

القائل[1] لاخياطة إلا بالإبرة . والثانى أن المخبر يلتزم أولاً ثم يتعدى حكم اللزوم إلى غيره من السامعين ، فأما الشاهد فإنه يلزم غيره ابتداء ؛ ولهذا جعلنا العبد بمنزلة الحر فى الشهادة التى يكون فيها التزام على الوجه الذى يكون فى الخبر وهو الشهادة على رؤية هلال رمضان . ثم قد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل أنه كان يعتمد خبره بأن مولاه أذن له . وسلمان رضى الله عنه حين كان عبداً أتاه بصدقة فاعتمد خبره وأمر أصحابه بالأكل ، ثم أتاه بهدية فاعتمد خبره وأكل منه . وكان يعتمد خبر بريرة رضى الله عنها قبل أن تعتق وبعد عتقها ، فدل أن المملوك فى حكم قبول الخبر كالحر وأن الأنثى فى ذلك كالذكر وإن تفاوتا فى حكم الشهادة ؛ لأنه يشترط العدد فى النساء لثبوت معنى الشهادة ، وفى باب الخبر العدد ليس بشرط فكما فارق الشهادة الخبر فى اشتراط أصل العدد فكذلك فى اشتراط العدد فى النساء ؛ ألا ترى أن الصحابة كانوا يرجعون إلى أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يشكل عليهم من أمر الدين فيعتمدون خبرهن . وقال رسول الله عليه السلام « تأخذون ثلثى دينكم من عائشة » وأما العمى فإنه لا يؤثر فى الخبر لأنه لا يقدح فى العدالة ؛ ألا ترى أنه قد كان فى الرسل من ابتلى بذلك كشعيب ويعقوب ، وكان فى الصحابة من ابتلى به كابن أم مكتوم وعتبان بن مالك رضى الله عنهما ، وفيهم من كف بصره كابن عباس وابن عمر وجابر وواثلة بن الأسقع رضى الله عنهم ، والأخبار المروية عنهم مقبولة ، ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ فى ذلك أنهم رووا فى حالة البصر أم بعد العمى ، وهذا بخلاف الشهادة فإن شهادتهم إنما لا تقبل لحاجة الشاهد إلى تميز بين المشهود له والمشهود عليه عند الأداء وهذا التميز من البصير يكون بالمعاينة ، ومن الأعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه فى جنس الشهود ، وفى رواية الخبر لاحاجة إلى هذا التميز فكان الأعمى والبصير فيه سواء والمحدود فى القذف بعد التوبة فى رواية الخبر كغيره فى ظاهر المذهب ، فإن أبا بكرة رضى الله عنه مقبول الخبر ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ فى خبره أنه روى بعد ما أقيم عليه الحد أم قبله ، بخلاف

---

(١) وفى العثمانية : قول الرجل .

الشهادة فإن رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ، ورواية الخبر ليست فى معنى الشهادة ، ألا ترى أنه لا شهادة للنساء فى الحدود أصلاً ، وروايتهن فى باب الحدود كرواية الرجال ، وفى رواية الحسن عن أبى حنيفة رضى الله عنهما أنه لا يكون المحدود فى القذف مقبول الرواية لأنه محكوم بكذبه بالنص ، قال تعالى : « فأولئك عند الله هم الكاذبون » والمحكوم بالكذب فيما يرجع إلى التعاطى لا يكون عدلاً ، ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقاً كما بينا .

فصل فى بيان ضبط المتن[1] والنقل بالمعنى

قال بعض أهل الحديث : مراعاة اللفظ فى الرواية واجب على وجه لا يجوز النقل بالمعنى من غير مراعاة اللفظ بحال ، وذلك منقول عن ابن سيرين . قال بعض أهل النظر : قول الصحابى على سبيل الحكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أقواله وأفعاله لا يكون حجة بل يجب طلب لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك الباب حتى يصح الاحتجاج به ، وهذا قول مهجور . وقال جمهور العلماء مراعاة اللفظ فى النقل أولى ويجوز النقل بالمعنى بعد حسن الضبط على تفصيل نذكره فى آخر الفصل . وقد نقل ذلك عن الحسن والشعبى والنخعى . فأما من لم يجوز ذلك استدل بقوله عليه السلام : « نضّر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » فقد أمر بمراعاة اللفظ فى النقل ، وبين المعنى فيه وهو تفاوت الناس فى الفقه والفهم ، واعتبار هذا المعنى يوجب الحجر عاما عن تبديل اللفظ بلفظ آخر ؛ وهذا لأن النبى صلى الله عليه وسلم أوتى من جوامع الكلم والفصاحة فى البيان ما هو نهاية لا يدركه فيه غيره ، ففى التبديل بعبارة أخرى لا يؤمن التحريف أو الزيادة والنقصان فيما كان مراداً له . وحجتنا فى ذلك ما اشتهر من قول الصحابة : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ونهانا عن كذا ، ولا يمتنع أحد من قبول ذلك إلا من هو متعنت . وروينا عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه كان إذا روى حديثاً قال : نحو هذا أو قريباً منه

---

(١) المتن هو الأصل الذى نقل عن رسول الله ، والحديث هو الإسناد إلى رسول الله . هامش العثمانية .

أو كلاماً هذا معناه ، وكان أنس رضى الله عنه إذا روى حديثاً قال فى آخره أو كما قال رسول الله عليه السلام ، فدل أن النقل بالمعنى كان مشهوراً فيهم ، وكذلك العلماء بعدهم يذكرون فى تصانيفهم : بلغنا نحواً من ذلك . وهذا لأن نظم الحديث ليس بمعجز والمطلوب منه مايتعلق بمعناه وهو الحكم من غير أن يكون له تعلق بصورة النظم ، وقد علمنا أن الأمر بالتبليغ لما هو المقصود به فإذا كمل ذلك بالنقل بالمعنى كان ممتثلاً لما أمر به من النقل لا مرتكباً للحرام ، وإنما يعتبر النظم فى نقل القرآن لأنه معجز مع أنه قد ثبت أيضاً فيه نوع رخصة ببركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم على ماأشار إليه فى قوله : « أنزل القرآن على سبعة أحرف » إلا أن فى ذلك رخصة من حيث الإسقاط ، وهذا من حيث التخفيف والتيسير ، ومعنى الرخصة يتحقق بالطريقين[١] كما تقدم بيانه .

إذا عرفنا هذا فنقول : الخبر إما أن يكون محكماً له معنى واحد معلوم بظاهر المتن ، أو يكون ظاهراً معلوم المعنى بظاهره على احتمال شىء آخر كالعام الذى يحتمل الخصوص والحقيقة التى تحتمل المجاز ، أو يكون مشكلا ، أو يكون مشتركاً يعرف المراد بالتأويل ، أو يكون مجملاً لا يعرف المراد به إلا ببيان ، أو يكون متشابهاً ، أو يكون من جوامع الكلم .

فأما المحكم يجوز نقله بالمعنى لكل من كان عالماً بوجوه اللغة ؛ لأن المراد به معلوم حقيقة ، وإذا كساه العالم باللغة عبارة أخرى لا يتمكن فيه تهمة الزيادة والنقصان . فأما الظاهر فلا يجوز نقله بالمعنى إلا لمن جمع إلى العلم باللغة العلم بفقه الشريعة ؛ لأنه إذا لم يكن عالماً بذلك لم يؤمن إذا كساه عبارة أخرى أن لا تكون تلك العبارة فى احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الأولى وإن كان ذلك هو المراد به[٢] ، ولعل العبارة التى يروى بها تكون أعم من تلك العبارة لجهله بالفرق بين الخاص والعام ، فإذا كان عالماً بفقه الشريعة يقع الأمن عن هذا التقصير منه عند تغيير العبارة فيجوز له النقل بالمعنى كما كان يفعله الحسن والنخعى والشعبى رحمهم الله .

---

(١) أى طريق الإسقاط وطريق التخفيف ؛ لأن الرخصة على نوعين : إسقاط وتخفيف ، نظيره الصوم والصلاة فى حق المسافر — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : وان ذلك كان هو المراد به .

فأما المشكل والمشترك لا يجوز فيهما النقل بالمعنى أصلاً ؛ لأن المراد بهما لا يعرف إلا بالتأويل ، والتأويل يكون بنوع من الرأى كالقياس فلا يكون حجة على غيره .

وأما المجمل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى لأنه لا يوقف على المعنى فيه إلا بدليل آخر ، والمتشابه كذلك لأنا ابتلينا بالكف عن طلب المعنى فيه فكيف يتصور نقله بالمعنى . وأما ما يكون من جوامع الكلم كقوله عليه السلام : « الخراج بالضمان » وقوله عليه السلام : « العجماء جبار » وما أشبه ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذى ذكرنا فى الظاهر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه لا يجوز ذلك لأن النبى عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روى أنه قال : « أوتيت جوامع الكلم » : أى خصصت بذلك فلا يقدر أحد بعده على ما كان هو مخصوصاً به ، ولكن كل مكلف بما فى وسعه ، وفى وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤدياً إلى غيره ما سمعه منه بيقين ، وإذا نقله إلى عبارته[1] لم يؤمن القصور فى المعنى المطلوب به ويتيقن بالقصور فى النظم الذى هو من جوامع الكلم ، وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : « ثم أداها كما سمعها » .

فصل فى بيان الضبط بالكتابة والخط

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الكتابة نوعان : تذكرة ، وإمام . فالتذكرة هو أن ينظر فى المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعاً له ، والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوباً بخطه أو بخط غيره ، وذلك الخط معروف أو مجهول ؛ لأنه إنما ينقل ما يحفظ غير أن النظر فى الكتاب كان مذكراً له فلا يكون دون التفكر ، ولو تفكر فتذكر جاز له أن يروى ويكون خبره حجة فكذلك إذا نظر فى الكتاب فتذكر ، ولهذا المقصود ندب إلى الكتاب على ما جاء فى الحديث : « قيدوا العلم بالكتاب » وقال إبراهيم : كانوا يأخذون العلم حفظاً ثم أبيح لهم الكتابة لما حدث بهم من الكسل ، ولأن النسيان مركب فى الإنسان لا يمكنه أن يحفظ نفسه منه إلا ما كان خاصا لرسول الله عليه السلام بقوله : « سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء

---

(١) وفى الهندية : بعبارته .

الله » ولهذا الاستثناء وقع لرسول الله عليه السلام تردد فى قراءته سورة المؤمنين فى صلاة الفجر حتى قال لأبىّ رضى الله عنه : « هلا ذكرتنى » فثبت أن النسيان مما لا يستطاع الامتناع منه إلا بحرج بين والحرج مدفوع ، وبعد النسيان النظر فى الكتاب طريق للتذكر والعود إلى ما كان عليه من الحفظ ، وإذا عاد كما كان فالرواية تكون عن ضبط تام .

وأما النوع الثانى فهو أن لا يتذكر عند النظر ولكنه يعتمد الخط ، وذلك يكون فى فصول ثلاثة : رواية الحديث ، والقاضى يجد فى خريطته سجلا مخطوطاً بخطه من غير أن يتذكر الحادثة ، والشاهد يرى خطه فى الصك ولا يتذكر الحادثة . فأبو حنيفة رحمه الله أخذ فى الفصول الثلاثة بما هو العزيمة وقال لا يجوز له أن يعتمد الكتاب ما لم يتذكر ؛ لأن النظر فى الكتاب لمعرفة القلب كالنظر فى المرآة للرؤية بالعين ثم النظر فى المرآة إذا لم تفده[1] إدراكا لا يكون معتبراً ، فالنظر فى الكتاب إذا لم يفده تذكراً يكون هدراً ، وهذا لأن الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون إلا بعلم والخط يشبه الخط فبصورة الخط لا يستفيد علما من غير التذكر ، وما كان الفساد فى سائر الأديان إلا بالاعتماد على الصور بدون المعنى . وروى بشر بن الوليد عن أبى يوسف رحمهما الله أن فى السجل ورواية الأثر يجوز له أن يعتمد الخط وإن لم يتذكر به وفى الصك لا يجوز له ذلك . وروى ابن رستم عن محمد رحمهما الله أن ذلك جائز فى الفصول كلها ، وما ذهبنا إليه رخصة للتيسير على الناس . ثم هذه الرخصة تتنوع أنواعا : إما أن يكون الكتاب بخطه ، أو بخط رجل معروف ثقة موقع بتوقيعه ، أو بخط رجل معروف غير ثقة أو غير موقع ، أو بخط مجهول أما أبو يوسف رحمه الله فقال : السجل يكون فى خريطة القاضى مختوما بختمه وكان فى يده أيضا فباعتبار الظاهر يؤمن فيه التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان ، والقاضى مأمور باتباع الظاهر فى القضاء فله أن يعتمد السجل فى ذلك ، وكذلك كتاب المحدث إذا كان فى يده ، وإن لم يكن السجل فى يد القاضى فليس له أن يعتمده لأن التزوير والتغيير فيه عادة لما يبتنى عليه من المظالم والخصومات ، ومثله فى كتاب

---

(١) وكان فى الأصل : كالمرآة إذا لم تفده . والزيادة من النسختين .

الحديث ليس بعادة فلا فرق فيه بين أن يكون فى يده أو فى يد أمين آخر لم يظهر منه خيانة فى مثله ، وأما الصك فيكون بيد الخصم فلا يقع الأمن فيه عن التغيير والتزوير حتى إذا كان فى يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب فى السجل . والحاصل أنه بنى هذه الرخصة على ما يوقع الأمن عن التغيير والتبديل عادة ، ومحمد رحمه الله أثبت الرخصة فى الصك أيضاً وإن لم يكن فى يده إذا علم أن المكتوب خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة له ؛ لأن الباقى بعد ذلك توهم التغيير وله أثر بين يوقف عليه ، فإذا لم يظهر ذلك فيه جاز اعتماده ، فأما إذا وجد الكتاب بخط بين وهو معلوم عنده أو بخط رجل معروف موثق[1] به فإنه يجوز له أن يقول وجدت بخط فلان كذا لا يزيد على ذلك ، ثم إن كان ذلك الخط منفرداً ليس معه شىء آخر فإنه لا يكون حجة ، وإن كان معه غيره فذلك يوقع الأمن عن التزوير بطريق العادة فيجوز اعتماده على وجه الرخصة [وهذا فى الأخبار خاصة][2] فأما فى الشهادة والقضاء فلا ؛ لأن ذلك من مظالم العباد يعتبر فيه من الاستقصاء مالا يعتبر فى رواية الأخبار واشتراط العلم فيه منصوص عليه ، قال تعالى : « إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » . وقال عليه السلام للشاهد : « إذا رأيت مثل هذا الشمس فاشهد وإلا فدع » .

فصل فى بيان وجوه الانقطاع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الانقطاع نوعان : انقطاع صورة ، وانقطاع معنى . أما صورة الانقطاع صورة فى المراسيل من الأخبار ، ولا خلاف بين العلماء فى مراسيل الصحابة رضى الله عنهم أنها حجة ؛ لأنهم صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما يروونه عن رسول الله عليه السلام مطلقاً يحمل على أنهم سمعوه منه أو من أمثالهم ، وهم كانوا أهل الصدق والعدالة ، وإلى هذا أشار البراء بن عازب رضى الله عنهما بقوله : ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان يحدث بعضنا بعضاً ، ولكنا لا نكذب .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : موثوق .
(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

فأما مراسيل القرن الثانى والثالث حجة فى قول علمائنا رحمهم الله . وقال الشافعى لا يكون حجة إلا إذا تأيد بآية أو سنة مشهورة ، أو اشتهر العمل به من السلف ، أو اتصل من وجه آخر . قال : ولهذا جعلت مراسيل سعيد بن المسيب حجة لأنى اتبعتها فوجدتها مسانيد . احتج فى ذلك فقال : الخبر إنما يكون حجة باعتبار أوصاف فى الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الأوصاف فى الراوى إذا كان غير معلوم الأصل فلا تقوم الحجة بمثل هذه الرواية وإعلامه بالإشارة إليه فى حياته وبذكر اسمه ونسبه بعد وفاته ، فإذا لم يذكره أصلاً فقد تحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله ، والحجة فى الخبر باتصاله برسول الله عليه السلام فبعد الانقطاع لا يكون حجة . ولا يقال إن رواية العدل عنه تكون تعديلاً له وإن لم يذكر اسمه ، لأن طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد ، وقد يكون الواحد عدلاً عند إنسان ، مجروحاً عند غيره بأن يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه ؛ ألا ترى أن شهود الفرع إذا شهدوا على شهادة الأصول من غير ذكرهم فى شهادتهم لا تكون شهادتهم حجة لهذا المعنى ؛ يوضحه أنه قد كان فيهم من يروى عمن هو مجروح عنده على ما قال الشعبى رحمه الله : حدثنى الحارث وكان والله كذاباً . فعرفنا أن بروايته عنه لا يثبت فيه ما يشترط فى الراوى فيكون خبره حجة ؛ ولأن الناس تكلفوا بحفظ الأسانيد فى باب الأخبار ، فلو كانت الحجة تقوم بالمراسيل[1] لكان تكلفهم اشتغالاً بما لا يفيد فيبعد أن يقال اجتمع الناس على ما ليس بمفيد . ولكنا نقول : الدلائل التى دلت على كون خبر الواحد حجة من الكتاب والسنة كلها تدل على كون المرسل من الأخبار حجة . ثم قد ظهر الإرسال من الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم ظهوراً لا ينكره إلا متعنت . أما من الصحابة فبيانه فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « من أصبح جنباً فلا صوم له » ولما أنكرت ذلك عائشة رضى الله عنها قال هى أعلم حدثنى به الفضل بن عباس رضى الله عنهما ، فقد أرسل الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير سماع منه ، وقيل إن ابن عباس ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بضعة عشر حديثاً وقد كثرت روايته مرسلاً وإنما كان ذلك سماعاً من غير

---

(١) وفى العثمانية والهندية : بالمرسل .

رسول الله عليه السلام ، حتى روى أن النبي عليه السلام كان يلبي حتى رمى جمرة العقبة يوم النحر وإنما سمع ذلك من أخيه الفضل ونعمان بن بشير رضي الله عنهم ، ما سمع من رسول الله عليه السلام إلا حديثاً واحداً وهو قوله عليه السلام « إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر جسده ، وإذا فسدت فسد سائر جسده ألا وهي القلب » ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلاً ، والحسن وسعيد ابن المسيب رضي الله عنهما وغيرهما من أئمة التابعين كان كثيراً ما يروون مرسلاً قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قيل أكثر ما رواه سعيد بن المسيب مرسلاً إنما سمعه من عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وقال الحسن : كنت إذا اجتمع لي أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً . وقال ابن سيرين رضي الله عنه : ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة[1] فقال الأعمش : قلت لإبراهيم إذا رويت لي حديثاً عن عبد الله فأسنده لي ، فقال : إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو ذاك ، وإذا قلت لك قال عبد الله فهو غير واحد ؛ ولهذا قال عيسى بن أبان : المرسل أقوى من المسند فإن من اشتهر عنده حديث [بأن سمعه[2]] بطرق طوى الإسناد لوضوح الطريق عنده وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله عليه السلام ، وإذا سمعه بطريق واحد لا يتضح الأمر عنده على وجه لا يبقى له فيه شبهة فيذكره مسنداً على قصد أن يحمله من يحمل عنه .

فإن قيل : فعلى هذا ينبغي أن يجوز النسخ بالمرسل كما يجوز بين الأخبار بالمشهور عندكم . قلنا : إنما لم يجز ذلك[3] لأن قوة المرسل من هذا الوجه بنوع من الاجتهاد فيكون نظير قوة تثبت بطريق القياس والنسخ بمثله لا يجوز . ثم رواية هؤلاء الكبار مرسلاً ، أما إن كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعدل عندهم أو باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم أن ذلك ليس بحجة أو على اعتقادهم أن المرسل حجة كالمسند ، والأول باطل فإن من يستجيز الرواية عمن يعرفه غير عدل بهذه الصفة لا يعتمد روايته مرسلاً ولا مسنداً ، ولا يجوز أن يظن بهم هذا ، والثاني باطل لأنه قول بأنهم كتموا موضع

---

(١) أي صار الكذب فاشيا — هامش العثمانية .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) وفي العثمانية والهندية : لم نجوز ذلك .

الحجة بترك الإسناد مع علمهم أن الحجة لا تقوم بدونه ، فتعين الثالث وهو أنهم اعتقدوا أن المرسل حجة كالمسند وكفى باتفاقهم حجة . وقال الشافعى فى بعض كتبه إنما أرسلوا ليطلب ذلك فى المسند : وهذا كلام فاسد ؛ لأنه إما أن يقال لم يكن عندهم إسناد ذلك أو كان ولم يذكروا ، والأول باطل لأن فيه قولاً بأنهم تخرَّصوا ما لم يسمعوا ليطلب ذلك فى المسموعات ولا يجوز ذلك[1] لمن هو دونهم فكيف بهم ؟ والثانى باطل لأنه إذا كان عندهم الإسناد وقد علموا أن الحجة لا تقوم بدونه فليس فى تركه إلا القصد إلى إتعاب النفس بالطلب . ولو قال من أنكر الاحتجاج بخبر الواحد إنهم إنما رووا ذلك ليطلب ذلك فى المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولاً منه بالاتفاق فكذلك هذا ؛ يقرره أن المفتى إذا قال للمستفتى قضى رسول الله فى هذه الحادثة بكذا كان عليه أن يعمل به ، وإن لم يذكر له إسناداً فكذلك إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا . ولو قال روى فلان عن فلان قبل ذلك منه وإن لم يقل حدثنى ولا سمعته منه ، وهذا فى معنى الإرسال . فإن قال : إنما نجيزه على هذا الوجه ممن لقى فيحمل مطلق كلامه على المسموع منه . قلنا : لما جاز حمل كلامه على هذا وإن لم ينص عليه لتحسين الظن به فكذلك يجوز حمل كلامه عند الإرسال على السماع ممن هو عدل باعتبار الظاهر لتحسين الظن به ، وهذا لأنه لا طريق لنا إلى معرفة الشرائط للرواية فيمن لم يدركه إلا بالسماع ممن أدركه وإذا كان من أدركه عدلاً ثقة فإنه لا يروى عنه مطلقاً ما لم يعرف استجماع الشرائط فيه فبروايته عنه يثبت لنا استجماع الشرائط ؛ ألا ترى أنه لو أسند الرواية إليه يثبت استجماع الشرائط فيه بروايته عنه فكذلك إذا أرسله بل أولى ؛ لأنه إذا أسند إليه فإنما شهد عليه بأنه روى ذلك ، فإذا أرسل فإنما يشهد على رسول الله أنه قال ذلك ، ومن علم أنه لا يستجيز الشهادة على غير رسول الله بالباطل فكيف يظن أن يستجيز الشهادة على رسول الله بالباطل مع قوله عليه السلام : « من كذب علىَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » يوضحه أن القاضى إذا كتب سجلاً فيه قضاؤه فى حادثة وأشهد على ذلك كان ذلك حجة وإن لم يبين اسم الشهود فى المسجل وما كان ذلك إلا بهذا الطريق ، وهذا بخلاف الشهود على شهادة الغير ؛ لأن العلماء

---

(١) وفى العثمانية والهندية : هذا .

مختلفون فى أن عند الرجوع هل يجب الضمان على شهود الأصل أم لا فلعل القاضى ممن يرى تضمينهم فلا يتمكن من القضاء به إذا لم يكونوا معلومين عنده ومثل هذا لا يتحقق فى باب الأخبار مع أن شاهد الفرع ينوب عن شاهد الأصل فى نقل شهادته؛ ألا ترى أنه لو أشهد قوما على شهادته فسمعه آخرون لم يكن لهم أن يشهدوا على شهادته بخلاف رواية الأخبار، وإذا كان الفرعى يعبر عن الأصل بشهادته لم يجد بدا من ذكره ليكون معبراً؛ ألا ترى أنه لو قال: أشهد عن فلان لم يكن ذلك مقبولاً. وهنا لو قال أروى عن فلان كان مقبولاً منه. ثم اشتغال الناس بالإسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الحديث من وجوه، وذلك لا يدل على أن خبر الواحد لا يكون حجة، فكذلك اشتغالهم بالإسناد لا يكون دليلاً على أن المرسل لا يكون حجة.

فأما مراسيل من بعد القرون الثلاثة فقد كان أبو الحسن الكرخى رحمه الله لا يفرق بين مراسيل أهل الأعصار، وكان يقول: من تقبل روايته مسنداً تقبل روايته مرسلا. للمعنى الذى ذكرنا. وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول: من اشتهر فى الناس بحمل العلم منه تقبل روايته مرسلاً ومسنداً. وإنما يعنى به محمد بن الحسن رحمه الله وأمثاله من المشهورين بالعلم، ومن لم يشتهر بحمل الناس العلم منه مطلقاً وإنما اشتهر بالرواية عنه فإن مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفاً إلى أن يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه. وأصح الأقاويل فى هذا ما قاله أبو بكر الرازى رضى الله عنه أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية مطلقاً عمن ليس بعدل ثقة، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة إلا من اشتهر بأنه لا يروى إلا عمن هو عدل ثقة لأن النبى عليه السلام شهد للقرون الثلاثة بالصدق والخيرية فكانت عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة ما لم يتبين خلافهم، وشهد على من بعدهم بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب، فلا تثبت عدالة من كان فى زمن شهد على أهله بالكذب إلا برواية من كان معلوم العدالة يعلم أنه لا يروى إلا عن عدل. وإلى نحو هذا أشار عروة بن الزبير رضى الله عنهما حين روى لعمر بن عبد العزيز رضى الله عنه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أحيا أرضاً ميتة فهى له» فقال: أتشهد به على رسول الله عليه السلام؟ قال: نعم فما يمنعنى من ذلك وقد أخبرنى به العدل الرضا. فقبل عمر بن عبد العزيز روايته.

واختلف أصحاب الحديث فى منقطع من وجه متصل من وجه آخر . فمنهم من قال سقط اعتبار الاتصال فيه بالانقطاع من وجه ، وكأن هذا القائل جعل الانقطاع بسكوت راوى الفرع عن تسمية راوى الأصل دليل الجرح فيه ، وإذا استوى الموجب للعدالة والموجب للجرح يغلب الجرح ، وأكثرهم على أن هذا يكون حجة لوجود الاتصال فيه بطريق واحد والطريق الآخر الذى هو منقطع يحمل كأن ليس ؛ لأن ذلك الطريق ساكت عن الراوى وحاله أصلا ، وفى الطريق المتصل بيان له ولا معارضة بين الساكت والناطق .

فأما النوع الثانى وهو الانقطاع معنى ينقسم قسمين : إما أن يكون ذلك المعنى بدليل معارض ، أو نقصان فى حال الراوى يثبت به الانقطاع . فأما القسم الأول وهو ثبوت الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة أوجه : إما أن يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى ، أو لسنة مشهورة عن رسول الله ، أو يكون حديثاً شاذا لم يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته ، أو يكون حديثاً قد أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول بأن ظهر منهم الاختلاف فى تلك الحادثة ولم تجر بينهم المحاجة بذلك الحديث .

فأما الوجه الأول وهو ما إذا كان الحديث مخالفاً لكتاب الله تعالى فإنه لا يكون مقبولا ولا حجة للعمل به عاما كانت الآية أو خاصا نصا أو ظاهراً عندنا على ما بينا أن تخصيص العام بخبر الواحد لا يجوز ابتداء ، وكذلك ترك الظاهر فيه والحمل على نوع من المجاز لا يجوز بخبر الواحد عندنا خلافاً للشافعى ، وقد بينا هذا ، ودليلنا فى ذلك قوله عليه السلام : «كل شرط ليس فى كتاب الله تعالى فهو باطل وكتاب الله أحق[١] » والمراد كل شرط هو مخالف لكتاب الله تعالى لا أن يكون المراد ما لا يوجد عينه فى كتاب الله تعالى فإن عين هذا الحديث لا يوجد فى كتاب الله تعالى ، وبالإجماع من الأحكام ما هو ثابت بخبر الواحد والقياس وإن كان لا يوجد ذلك فى كتاب الله تعالى ، فعرفنا أن المراد ما يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى ، وذلك

---

(١) كذا فى الاصل والظاهر أن قوله (أن يتبع) أو نحوه سقط من الأصل بعد أحق ، والله أعلم .

تنصيص على أن كل حديث هو مخالف لكتاب الله تعالى فهو مردود . وقال عليه السلام : « تكثر الأحاديث لكم بعدى فإذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه منى ، وما خالفه فردوه واعلموا أنى منه برىء » ولأن الكتاب متيقن به وفى اتصال الخبر الواحد برسول الله صلى الله عليه وسلم شبهة فعند تعذر الأخذ بهما لابد من أن يؤخذ بالمتيقن ويترك ما فيه شبهة ، والعام والخاص فى هذا سواء لما بينا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص ، وكذلك النص والظاهر سواء ؛ لأن المتن من الكتاب متيقن به ومتن الحديث لا ينفك عن شبهة لاحتمال النقل بالمعنى ، ثم قوام المعنى بالمتن فإنما يشتغل بالترجيح من حيث المتن أولاً إلى أن يجيء إلى المعنى ، ولا شك أن الكتاب يترجح باعتبار النقل المتواتر فى المتن على خبر الواحد ، فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلا ظاهراً على الزيافة فيه ؛ ولهذا لم يقبل علماؤنا خبر الوضوء من مس الذكر لأنه[1] مخالف للكتاب ؛ فإن الله تعالى قال « فيه رجال يحبون أن يتطهروا » : يعنى الاستنجاء بالماء فقد مدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهراً ومعلوم أن الاستنجاء بالماء لا يكون إلا بمس الذكر فالحديث الذى يجعل مسه حدثاً بمنزلة البول يكون مخالفاً لما فى الكتاب ؛ لأن الفعل الذى هو حدث لا يكون تطهراً . وكذلك لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس فى أن لا نفقة للمبتوتة لأنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى : « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » ولا خلاف أن المراد وأنفقوا عليهن من وجدكم ، فالمراد الحائل فإنه عطف عليه قوله تعالى : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » وكذلك لم يقبل خبر القضاء بالشاهد واليمين لأنه مخالف للكتاب من أوجه ؛ فإن الله تعالى قال : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » الآية ، وقوله : « واستشهدوا » أمر بفعل هو مجمل فيما يرجع إلى عدد الشهود كقول القائل كل ، يكون مجملا فيما يرجع إلى بيان المأكول فيكون ما بعده تفسيراً لذلك المجمل وبياناً لجميع ما هو المراد بالأمر وهو استشهاد رجلين فإن لم يكونا فرجل وامرأتان ، كقول القائل كل طعام كذا

---

(١) وفى العثمانية : لكونه مخالفاً .

فإن لم يكن فكذا ، أو أذنت لك أن تعامل فلاناً فإن لم يكن ففلاناً ، يكون ذلك بياناً لجميع ما هو المراد بالأمر والإذن ، وإذا ثبت أن جميع ما هو المذكور فى الآية كان خبر القضاء بالشاهد واليمين زائداً عليه والزيادة على النص كالنسخ عندنا ؛ يقرره قوله تعالى : « ذلك أدنى ألا ترتابوا » فقد نص على أن أدنى ما تنتفى به الريبة شهادة شاهدين بهذه الصفة وليس دون الأدنى شيء آخر تنتفى به الريبة ؛ ولأنه نقل الحكم من استشهاد الرجل الثانى بعد شهادة الشاهد الواحد إلى استشهاد امرأتين مع أن حضور النساء مجالس القضاء لأداء الشهادة خلاف العادة وقد أمرن بالقرار فى البيوت شرعاً فلو كان يمين المدعى مع الشاهد الواحد حجة لما نقل الحكم إلى استشهاد امرأتين وهو خلاف المعتاد مع تمكن المدعى من إتمام حجته بيمينه . وبمثل هذا الطريق جعلنا شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض حجة ؛ لأن الله تعالى نقل الحكم عن استشهاد مسلمين على وصية المسلم إلى استشهاد ذميين بقوله تعالى : « أو آخران من غيركم » مع أن حضور أهل الذمة مجالس القضاة لأداء الشهادة خلاف المعتاد ، فذلك دليل ظاهر على أن الحجة تقوم بشهادتهم فى الجملة . وهو دليل أيضاً على رد خبر القضاء بالشاهد واليمين لأنه نقل الحكم إلى استشهاد ذميين عند عدم شاهدين مسلمين فلو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعى حجة لكان الأولى بيان ذلك عند الحاجة ، وذكر فى الآية يمين الشاهدين ظاهراً عند الريبة مع أن ذلك ليس بحجة اليوم [لأجل النسخ(١)] فلو كان بيمين المدعى تنتفى الريبة أو تتم الحجة لكان الأولى ذكر يمينه عند الحاجة . فبهذه الوجوه يتبين أن خبر القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب فتركنا العمل به لهذا ، وكذلك الغريب من أخبار الآحاد إذا خالف السنة المشهورة فهو منقطع فى حكم العمل به ؛ لأن ما يكون متواترا من السنة أو مستفيضاً أو مجمعاً عليه فهو بمنزلة الكتاب فى ثبوت علم اليقين به ، وما فيه شبهة فهو مردود فى مقابلة اليقين ، وكذلك المشهور من السنة فإنه أقوى من الغريب لكونه أبعد عن موضع الشبهة ؛ ولهذا جاز النسخ بالمشهور دون الغريب ، فالضعيف لايظهر فى مقابلة القوى ؛

---

(١) زيادة من الهندية .

ولهذا لم يعمل بخبر القضاء بالشاهد واليمين ؛ لأنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » من وجهين : أحدهما أن فى هذا الحديث بيان أن اليمين فى جانب المنكر دون المدعى ، والثانى أن فيه بيان أنه لا يجمع بين اليمين والبينة فلا تصلح اليمين متممة للبينة بحال ؛ ولهذا الأصل لم يعمل أبو حنيفة بخبر سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه فى بيع الرطب بالتمر أن النبى عليه السلام قال : « أينتقص إذا جف ؟ » قالوا : نعم . قال : « فلا إذاً » لأنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام : « التمر بالتمر مثل بمثل » من وجهين : أحدهما أن فيها اشتراط المماثلة فى الكيل مطلقاً لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة فى أعدل الأحوال وهو بعد الجفوف يكون زيادة ، والثانى أنه جعل فضلا يظهر بالكيل هو الحرام فى السنة المشهورة فجعل فضل يظهر عند فوات وصف مرغوب فيه رباً حراماً يكون مخالفاً لذلك الحكم ؛ إلا أن أبا يوسف ومحمداً قالا : السنة المشهورة لا تتناول الرطب لأن مطلق اسم التمر لا يتناوله ، بدليل أن من حلف لا يأكل تمراً فأكل رطباً لم يحنث ، ولو حلف لا يأكل هذا الرطب فأكله بعد ما صار تمراً لم يحنث ، فإذا لم تتناوله السنة المشهورة وجب إثبات الحكم فيه بالخبر الآخر . وأبو حنيفة قال : التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين تنعقد صورتها إلى أن تدرك وما يختلف عليه أحوال وأوصاف حسب ما يكون على الآدمى لا يتبدل به اسم العين ، وفى الأيمان تترك الحقائق لدلالة العرف ، واليمين تتقيد(١) بوصف فى العين إذا كان داعياً إلى اليمين . ففى هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير ، وصيانة للدين بليغة ؛ فإن أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة المشهورة ، فإن قوماً جعلوها أصلا مع الشبهة فى اتصالها برسول الله عليه السلام ومع أنها لا توجب علم اليقين ، ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعاً ، وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به فوقعوا فى الأهواء والبدع ، بمنزلة من أنكر خبر الواحد فإنه لما لم يجز العمل به احتاج إلى القياس ليعمل به وفيه أنواع من الشبهة ، أو إلى استصحاب الحال وهو ليس

---

(٣) وفى الهندية : تنعقد .

بحجة أصلا وترك العمل بالحجة إلى ما ليس بحجة يكون فتحاً لباب الآحاد[1] وجعل ما هو غير متيقن به أصلا ، ثم تخريج[2] ما فيه التيقن عليه يكون فتحاً لباب الأهواء والبدع وكل واحد منهما زيف مردود ، وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماؤنا رحمهم الله من إنزال كل حجة منزلتها ؛ فإنهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة أصلا ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة وهو المروى بطريق الآحاد مما لم يشتهر ، فما كان منه موافقاً للمشهور قبلوه ، وما لم يجدوا فى الكتاب ولا فى السنة المشهورة له ذكراً قبلوه أيضاً وأوجبوا العمل به ، وما كان مخالفاً لهما ردوه ، على أن العمل بالكتاب والسنة أوجب من العمل بالغريب بخلافه وما لم يجدوه فى شيء من الأخبار ، صاروا حينئذ إلى القياس فى معرفة حكمه لتحقق الحاجة إليه .

وأما القسم الثالث وهو الغريب فيما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به فإنه زيف ؛ لأن صاحب الشرع كان مأموراً بأن يبين للناس ما يحتاجون إليه ، وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يحتاج إليه من بعدهم ، فإذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم ، وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة ، فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو منسوخ ؛ ألا ترى أن المتأخرين لما نقلوه اشتهر فيهم ، فلو كان ثابتاً فى المتقدمين لاشتهر أيضاً وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته ؛ ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية هلال رمضان إذا لم يكن بالسماء علة ، ولم يقبل قول الوصى فيما يدعى من إنفاق مال عظيم على اليتيم فى مدة يسيرة ، وإن كان ذلك محتملا لأن الظاهر يكذبه فى ذلك ، وعلى هذا الأصل لم نعمل بحديث الوضوء من مس الذكر ، لأن بسرة تفردت بروايته مع عموم الحاجة لهم إلى معرفته . فالقول بأن النبى عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم إليه شبه المحال ، وكذلك خبر الوضوء مما مسته النار ، وخبر

---

(١) كذا فى الأصل وفى الهندية لباب الإيجاد ولعل الصواب لباب الإلحاد ، والله أعلم .

(٢) كذا فى العثمانية : وكان فى الأصل : يخرج ما فيه التيقين . وفى الهندية : تخرج ما فيه المتيقن .

الوضوء من حمل الجنازة ، وعلى هـذا لم يعمل علماؤنا رحمهم الله بخبر الجهر بالتسمية ، وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ؛ لأنه لم يشتهر النقل فيها مع حاجة الخاص والعام إلى معرفته .

فإن قيل فقد قبلتم الخبر الدال على وجوب الوتر ، وعلى وجوب المضمضة والاستنشاق فى الجنابة وهو خبر الواحـد فيما تعم به البلوى . قلنا : لأنه قد اشتهر أن النبي عليه السلام فعله وأمر بفعله ، فأما الوجوب حكم آخر سوى الفعل وذلك ممـا يجوز أن يوقف عليه بعض الخواص لينقلوه إلى غيرهم ، فإنمـا قبلنا خبر الواحد فى هذا الحـكم فأما أصل الفعل فإنما أثبتناه بالنقل المستفيض .

وأما القسم الرابع وهو مالم تجر الحاجة به بين الصحابة مع ظهور الاختلاف بينهم فى الحـكم فإنه زيف ؛ لأنهم الأصول فى نقل الدين لا يتهمون بالـكتمان ، ولا يترك الاحتجاج بما هو الحجة والاشتغال بما ليس بحجة ، فإذا ظهر منهم الاختلاف فى الحـكم وجرت المحاجة بينهم فيه بالرأى والرأى ليس بحجة مع ثبوت الخبر فلو كان الخبر صحيحاً لاحتج به بعضهم على بعض حتى يرتفع به الخلاف الثابت بينهم بناء على الرأى ، فـكان إعراض الـكل عن الاحتجاج به دليلا ظاهراً على أنه سهو ممن رواه بعدهم أو هو منسوخ ، وذلك نحو ما يروى « الطلاق بالرجال والعدة بالنساء » فإن الـكبار من الصحابة اختلفوا فى هذا وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلاً ، فعرفنا أنه غير ثابت أو مؤول ، والمراد به أن إيقاع الطلاق إلى الرجال . وكذلك ما يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ابتغوا فى أموال اليتامى خيراً كيلا تأكلها الصدقة » فإن الصحابة اختلفوا فى وجوب الزكاة فى مال الصبي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلاً ، فعرفنا أنه غير ثابت إذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم وجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة إليه بظهور الاختلاف ، ففى الانتقاد بالوجهين الأولين تظهر الزيافة ممنى للمقابلة ، بمنزلة نقد البلد إذا قوبل بنقد أجود منه تظهر الزيافة فيه ، وفى الانتقاد بالوجهين الآخرين إظهار الزيافة ممنى من حيث إنه تقوى فيه شبهة الانقطاع ، بمنزلة نقد تبين فيه زيادة غش على ما هو فى

النقد المعهود فيصير زيفاً مردوداً من هذا الوجه . والشافعى أعرض عن طلب الانقطاع معنى واشتغل ببناء الحكم على ظاهر الانقطاع فى المرسل فترك العمل به مع قوة المعنى فيه كما هو دأبه ودأبنا ، فإنه يبنى على الظاهر أكثر الأحكام ، وعلماؤنا يبنون الفقه على المعانى المؤثرة التى يتضح الحكم عند التأمل فيها .

وأما النوع الثانى وهو ما ينبنى على نقصان حال الراوى فبيان ذلك فى فصول . منها خبر المستور ، والفاسق ، والكافر ، والصبى ، والمعتوه ، والمغفل ، والمساهل ، وصاحب الهوى .

أما المستور فقد نص محمد رحمه الله فى كتاب الاستحسان على أن خبره كخبر الفاسق ، وروى الحسن عن أبى حنيفة رضى الله عنهما أنه بمنزلة العدل فى رواية الأخبار لثبوت العدالة له ظاهراً بالحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم [وعن عمر رضى الله عنه(١)] : المسلمون عدول بعضهم على بعض . ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستود فيما يثبت مع الشبهات إذا لم يطعن الخصم ، ولكن ما ذكره فى الاستحسان أصح فى زماننا ؛ فإن الفسق غالب فى أهل هذا الزمان فلا تعتمد رواية المستورد ما لم تتبين عدالته كما لم تعتمد شهادته فى القضاء قبل أن تظهر عدالته ، وهذا بحديث عباد بن كثير أن النبى عليه السلام قال : « لا تحدثوا عمن لا تعلمون بشهادته » ولأن فى رواية الحديث معنى الإلزام فلا بد من أن يعتمد فيه دليل(٢) ملزم وهو العدالة التى تظهر بالتفحص عن أحوال الراوى .

وأما الفاسق فقد ذكر فى كتاب الاستحسان أنه إذا أخبر بطهارة الماء أو بنجاسته أو بحل الطعام والشراب وحرمته فإن السامع يحكم رأيه فى ذلك ، فإن وقع عنده أنه صادق فعليه أن يعمل بخبره وإلا لم يعمل به ، وعلى هذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله : الجواب كذلك فيما يرويه الفاسق . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن خبره لا يكون حجة لأنه غير مقبول الشهادة وفى حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته إنما اعتبر خبره إذا تأيد

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) كذا فى الأصول ولعله على دليل فسقط حرف على من الأصول ، والله أعلم .

بأكثر الرأى لأجل الضرورة ؛ لأن ذلك حكم خاص ربمـا يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره ، ومثل هذه الضرورة لا يتحقق فى رواية الخبر فإن فى العدول كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحـديث بالسماع منهم فلا حاجة إلى الاعتماد على رواية الفاسق فيه . ثم فى المعاملات جعل خبر الفاسق مقبولا لأجل الضرورة أيضاً فإن المعاملة تـكثر بين الناس ولا يوجد عدل يرجع إليه فى كل خبر من ذلك النوع إلا أن ذلك ينفك عن معنى الإلزام فجوز الاعتماد فيه على خبر الفاسق مطلقاً ، والحل والحرمة فيه معنى الإلزام من وجه فلهذا لم نجعل خبر الفاسق فيه معتمداً على الإطلاق حتى ينضم إليه غالب الرأى . ومن الناس من لم يجعل خبر الفاسق مقبولا فى المعاملة أيضاً لظاهر قوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » وروى أن الآية نزلت فى الوليد بن عقبة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم مصدقا إلى قوم فرجع إليه وقال إنهم همّوا بقتلى فأراد رسول الله أن يعتمد خبره ويبعث إليهم خيلا لأنه ما كان ظاهر الفسق عنده فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وما أخبر به كان من المعاملات خاليا عن الإلزام ومع ذلك أمر الله تعـالى بالتوقف فى هذا النبأ من الفاسق . ولـكنا نقول : كان ذلك خبراً مستنكراً ؛ فإنه أخبر أنهم ارتدوا بمنع الزكاة وجحودها وهموا بقتله وفيه إلزام الجهاد معهم ، ونحن نقول : إن من ثبت فسقه لا يعتبر خبره فى مثل هذا ، فأما فى المعاملات التى تنفك عن معنى الإلزام فيجوز اعتماد خبره لأجل الضرورة ؛ إذ الفسق يرجح معنى الـكذب فى خبره من غير أن يكون موجبا الحـكم بأنه كاذب فى خبره لا محالة ؛ ولهذا جعلناه مع الفسق من أهل الشهادة .

فأما الـكافر فإنه لا تعتمد روايته فى باب الأخبار أصلا . وكذلك فى طهارة المـاء ونجاسته إلا أنه إذا وقع فى قلب السامع أنه صادق فيما يخبر به من نجاسة المـاء فالأفضل له أن يريق المـاء ثم يتيمم ، ولا تجوز صلاته بالتيمم قبل إراقة المـاء ؛ لأنه لا يعتمد خبره فى باب الدين أصلا فيبقى مجرد غلبة الظن وذلك لا يجوز له الصلاة بالتيمم مع وجود المـاء ، بخلاف الفاسق فهناك يلزمه أن يتوضأ بذلك المـاء إذا وقع فى قلبه أنه صادق فى الإخبار بطهارة

الماء ، وإن أخبر بنجاسة الماء ووقع فى قلبه أنه صادق فالأولى له أن يريق الماء ويتيمم ، فإن تيمم ولم يرق الماء جازت صلاته .

وأما خبر الصبي فقد ذكر فى الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر : وكذلك الصبي والمعتوه إذا عقلا ما يقولان . فزعم بعض مشايخنا أن المراد العطف على الفاسق وأن خبره بمنزلة خبر الفاسق فى طهارة الماء ونجاسته ، والأصح أن المراد عطفه على الكافر ؛ فإن الصبي ليس من أهل الشهادة أصلا كما أن الكافر ليس من أهل الشهادة على المسلمين ، بخلاف الفاسق فهو من أهل الشهادة وإن لم يكن مقبول الشهادة لفسقه [و[1]] لأن الصبي بخبره يلزم الغير ابتداء من غير أن يلتزم شيئاً لأنه غير مخاطب كالكافر يلزم غيره من غير أن يلتزم ، لأنه غير معتقد للحكم الذى يخبر به ، فأما الفاسق فيلتزم أولا ثم يلزم غيره ؛ ولأن الولاية المتعدية تبتنى على الولاية القائمة للمرء على نفسه والفاسق من أهل هذه الولاية فيكون أهلا للولاية المتعدية أيضاً ، بخلاف الصبي ، والمعتوه بمنزلة الصبي ، فقد سوى علماؤنا بينهما فى الأحكام فى الكتب لنقصان عقلهما . ومن الناس من يقول رواية الصبي فى باب الدين مقبولة وإن لم يكن هو مقبول الشهادة لانعدام الأهلية للولاية بمنزلة رواية العبد ، واستدل فيه بحديث أهل قباء ؛ فإن عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما أتاهم وأخبرهم بتحويل القبلة إلى الكعبة وهم كانوا فى الصلاة فاستداروا كهيئتهم ، وكان ابن عمر يومئذ صغيراً على ما روى أنه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر أو يوم أحد على حسب ما اختلف الرواة فيه وهو ابن أربع عشرة سنة فرده ، وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين ؛ فقد اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به إلا بعلم وهو الصلاة إلى الكعبة[2] ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولكنا نقول : قد روى أن الذى أتاهم أنس بن مالك ، وقد روى عبد الله

---

(١) زيادة من النسختين .

(٢) وفى العثمانية والهندية : القبلة .

ابن عمر ، فإنا نحمل على أنهما جاء أحدهما بعد الآخر وأخبرا بذلك ، وإنما تحولوا معتمدين على خبر البالغ وهو أنس بن مالك[١] ، أو كان ابن عمر بالغاً يومئذ وإنما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القتال لضعف بنيته يومئذ لا لأنه كان صغيراً فإن ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالغاً .

فأما المغفل فإن كان أغلب أحواله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة به فى الرواية والشهادة ؛ لأن ما به من الغفلة يسير قلما يخلو العدل عن مثله إلا من عصمه الله تعالى ، وإن تفاحش ما به من الغفلة حتى ظهر ذلك فى أغلب أموره فهو بمنزلة المعتوه ؛ لأن ما يلزم من النقصان فى المرء بطريق العادة يجعل بمنزلة الثابت بأصل الخلقة ؛ ألا ترى أنه يترجح معنى السهو والغلط فى الرواية باعتبارهما جميعاً كما يترجح جانب الكذب باعتبار فسق الراوى .

وأما الساهل فهو كالمغفل فإنه اسم لمن يجازف فى الأمور ولا يبالى بما يقع له من السهو والغلط ، ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد أن يعلم به ، فيكون بمنزلة المغفل إذا ظهر ذلك فى أكثر أموره .

وأما صاحب الهوى فقد بينا أن الصحيح أنه لا تعتمد روايته فى أحكام الدين وإن كانت شهادتهم مقبولة إلا الخطابية ، فإن الهوى لا يكون مرجحاً جانب الكذب فى شهادته على ما قررنا إلا الخطابية وهم ضرب من الروافض يجوزون أداء الشهادة إذا حلف المدعى بين أيديهم أنه محق فى دعواه ، ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا ، ففى هذا الاعتقاد ما يرجح جانب الكذب فى شهادتهم لتوهم أنهم اعتمدوا ذلك . وكذلك قالوا فيمن يعتقد أن الإلهام حجة موجبة للعلم لا تقبل شهادته لتوهم أن يكون اعتمد ذلك فى أداء

(١) قلت : وكيف يكون أنس بالغا وهو حين هاجر النبى صلى الله عليه وسلم كان ابن عشر سنين وخدمه عشر سنين ، وكان عمره وقت وفاته بضعا وعشرين سنة ، وكان تحويل القبلة على ما قال ابن إسحاق فى سيرته فى شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان أنس يومئذ ابن إحدى عشرة سنة وستة أشهر ، فكان ابن عمر أكبر سنا منه لأنه كان يوم أحد ابن أربع عشرة سنة .

الشهادة بناء على اعتقاده . فأما من سواهم من أهل الأهواء ليس فيما يعتقدون من الهوى ما يمكن تهمة الكذب فى شهادتهم ؛ لأن الشهادة من باب المظالم والخصومات ، ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو محق فى اعتقاده حتى يشهد عليه كاذباً ، فأما فى أخبار الدين فيتوهم بهذا التعصب لإفساد طريق الحق على من هو محق حتى يجيبه إلى ما يدعو إليه من الباطل ، فلهذا لا تعتمد روايته ولا تجعل حجة فى باب الدين ، والله أعلم .

فصل فى بيان أقسام الأخبار

قال رضى الله عنه : هذه الأقسام أربعة : خبر يحيط العلم بصدقه ، وخبر يحيط العلم بكذبه ، وخبر يحتملهما على السواء ، وخبر يترجح فيه أحد الجانبين .

فالأول : أخبار الرسل المسموعة منهم ؛ فإن جهة الصدق متعين فيها لقيام الدلالة على أنهم معصومون عن الكذب وثبوت رسالتهم بالمعجزات الخارجة عن مقدور البشر عادة ، وحكم هذا النوع اعتقاد الحقية فيه والائتمار به بحسب الطاقة ؛ قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » .

والنوع الثانى : نحو دعوى فرعون الربوبية مع قيام آيات الحدث فيه ظاهراً ، ودعوى الكفار أن الأصنام آلهة أو أنها شفعاؤهم عند الله ، أو أنها تقربهم إلى الله زلفى مع التيقن بأنها جمادات ، ونحو دعوى زرادشت ومانى ومسيلمة وغيرهم من المتنبئين النبوة مع ظهور أفعال تدل على السفه منهم ، وأنهم لم يبرهنوا على ذلك إلا بما هو مخرفة من جنس أفعال المشعوذين ؛ فالعلم يحيط بكذب هذا النوع ، وحكمه اعتقاد البطلان فيه ثم الاشتغال برده باللسان واليد بحسب ما تقع الحاجة إليه فى دفع الفتنة .

والنوع الثالث : نحو خبر الفاسق فى أمر الدين ، ففيه احتمال الصدق باعتبار

دينه وعقله ، واحتمال الـكذب باعتبار تعاطيه ، واستوى الجانبان فى الاحتمال فالحـكم فيه التوقف إلى أن يظهر ما يترجح به أحد الجانبين عملاً بقوله تعالى : « فتبينوا » .

والنوع الرابع : نحو شهادة الفاسق إذا ردها القاضى ؛ فإن بقضائه يترجح جانب الـكذب فيه ، وخبر المحدود فى القذف عند إقامة الحد عليه ، وحكمه أنه لا يجوز العمل به بعد ذلك لتعين جانب الـكذب فيه فيما يوجب العمل . ومن هذا النوع خبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فى باب الدين ؛ فإنه يترجح جانب الصدق فيه بوجود دليل شرعى موجب للعمل به وهو صالح للترجيح ، والمقصود هذا النوع .

ولهذا النوع أطراف ثلاثة : طرف السماع ، وطرف الحفظ ، وطرف الأداء .

فطرف السماع نوعان : عزيمة ، ورخصة . فالعزيمة ما تـكون بحسب الاستماع . وهو أربعة أوجه : وجهان من ذلك حقيقة وأحدهما أحق من الآخر ، ووجهان من ذلك عزيمة فيهما شبهة الرخصة . فالوجهان الأولان قراءة المحدث عليك وأنت تسمع ، وقراءتك على المحدث وهو يسمع ، ثم استفهامك إياه بقولك أهو كما قرأت عليك فيقول نعم ، وأهل الحديث يقولون الوجه الأول أحق لأنه طريق رسول الله عليه السلام ، وهو الذى كان يحدث أصحابه ثم نقلوه عنه ، وهو أبعد من الخطأ والسهو فيكون أحق فيما[1] هو المقصود وهو تحمل الأمانة بصفة تامة . وروى عن أبى حنيفة رحمه الله أن قراءتك على المحدث أقوى من قراءة المحدث عليك ، وإنمـا كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة لـكونه مأمون السهو والغلط ؛ ولأنه كان يذكر مايذكره حفظاً ، وكان لا يـكتب ولا يقرأ المـكتوب أيضاً ، وإنمـا كلامنا فيمن يخبر عن كتاب لا عن [حفظه حتى إذا كان يروى عن حفظ لا عن كتاب فقراءته أقوى لأنه يتحدث[2] به] حقيقة ، فأما إذا كان يروى عن كتاب فالجانبان

(١) وفى العثمانية : فيما ، وفى الهندية . بما .

(٢) زيادة من النسختين.

سواء فى معنى التحدث بما فى الكتاب ؛ ألا ترى أن فى الشهادات لا فرق بين أن يقرأ من عليه الحق ذكر إقراره عليك وبين أن تقرأه عليه ثم تستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم ، وبكل واحد من الطريقين يجوز أداء الشهادة ، وباب الشهادة أضيق من باب رواية الخبر ، فكان المعنى فيه أن نعم جواب مختصر ولا فرق فى الجواب بين المختصر والمشبع ، فيصير ما تقدم كالمعاد فى الجواب كله ، ثم للطالب من الرعاية عند القراءة عادة ما ليس للمحدث ، فعند قراءة المحدث لا يؤمن من الخطأ فى بعض ما يقرأ لقلة رعايته ، ويؤمن ذلك إذا قرأ الطالب لشدة رعايته .

فإن قيل عند قراءة الطالب يتوهم أن يسهو المحدث عن بعض ما يسمع وينتفى هذا التوهم إذا قرأه المحدث لشدة رعاية الطالب فى ضبط ما يسمع منه . قلنا : هو كذلك ولكن السهو عن سماع البعض مما لا يمكن التحرز عنه عادة وهو أيسر مما يقع بسبب الخطأ فى القراءة ، فمراعاة ذلك الجانب أولى .

والوجهان الآخران الكتابة والرسالة ؛ فإن المحدث إذا كتب إلى غيره على رسم الكتب وذكر فى كتابه : حدثنى فلان عن فلان إلى آخره ، ثم قال : وإذا جاءك كتابى هذا وفهمت ما فيه فحدث به عنى فهذا صحيح . وكذلك لو أرسل إليه رسولا فبلغه على هذه الصفة ؛ فإن رسول الله عليه السلام كان مأموراً بتبليغ الرسالة ، وبلغ إلى قوم مشافهة وإلى آخرين بالكتاب والرسول وكان ذلك تبليغاً تاماً . وكذلك فى زماننا يثبت من الخلفاء تقليد السلطنة والقضاء بالكتاب والرسول بهذا الطريق كما يثبت بالمشافهة ، إلا أن المختار فى الوجهين الأولين للراوى أن يقول حدثنى فلان ، وفى الوجهين الآخرين أن يقول أخبرنى ؛ لأن فى الوجهين الأولين شافهه المحدث بالإسماع فيكون محدثاً له ، وفى الوجهين الآخرين لم يشافهه ولكنه مخبر له بكتابه ؛ فإن الكتاب ممن بعد كالخطاب ممن حضر ، والرسول كالكتاب أو أقوى لأن معنى الضبط يوجد فيهما ، ثم الرسول ناطق والكتاب غير ناطق . وعلى هذا ذكر فى الزيادات : إذا حلف أن لا يتحدث بسر فلان أو لا يتكلم

به فكتب به أو أرسل رسولا لم يحنث ، ولو تكلم به مشافهة يحنث ، ولو حلف لا يخبر به فكتب أو أرسل يحنث بمنزلة ما لو تكلم به . والدليل عليه أن الله تعالى أكرمنا بكتابه ورسوله ، ثم لا يجوز لأحد أن يقول حدثنى الله ولا كلمنى الله إنما ذلك لموسى عليه الصلاة والسلام خاصة كما قال تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » ويجوز أن يقول أخبرنا الله بكذا أو أنبأنا ونبأنا ، فلهذا كان المختار فى الوجهين الأولين حدثنى وفى الوجهين الآخرين أخبرنى .

وأما الرخصة فيه فما لا تكون فيه إسماع ، وذلك الإجازة والمناولة ، وشرط الصحة فى ذلك أن يكون ما فى الكتاب معلوماً للمجاز له مفهوماً له ، وأن يكون المجيز من أهل الضبط والإتقان قد علم جميع ما فى الكتاب ، وإذا قال حينئذ أجزت لك أن تروى عنى ما فى هذا الكتاب كان صحيحا ؛ لأن الشهادة تصح بهذه الصفة ، فإن الشاهد إذا وقف على جميع ما فى الصك وكان ذلك معلوماً لمن عليه الحق فقال أجزت لك أن تشهد علىّ بجميع ما فى هذا الكتاب كان صحيحاً فكذلك رواية الخبر ، والأحوط للمجاز له أن يقول عند الرواية أجاز لى فلان ، فإن قال أخبرنى فهو جائز أيضاً وليس ينبغى له أن يقول حدثنى ؛ فإن ذلك مختص بالإسماع ولم يوجد . والمناولة لتأكيد الإجازة فيستوى الحكم فيما إذا وجدا جميعاً أو وجدت الإجازة وحدها . فأما إذا كان المستجيز غير عالم بما فى الكتاب فقد قال بعض مشايخنا إن على قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله لا تصح هذه الإجازة ، وعلى قول أبى يوسف رحمه الله تصح على قياس اختلافهم فى كتاب القاضى إلى القاضى وكتاب الشهادة ؛ فإن علم الشاهد بما فى الكتاب شرط فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله ، ولا يكون شرطاً فى قول أبى يوسف رحمه الله لصحة أداء الشهادة . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن هذه الإجازة لا تصح فى قولهم جميعاً إلا أن أبا يوسف استحسن هناك لأجل الضرورة ، فالكتب تشتمل على أسرار لا يريد الكاتب والمكتوب إليه أن يقف عليها غيرهما وذلك لا يوجد فى كتب الأخبار .

ثم الخبر أصل الدين أمره عظيم ، وخطبه جسيم ، فلا وجه للحكم بصحة تحمل الأمانة فيه قبل أن يصير معلوماً مفهوماً له ؛ ألا ترى أنه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له أن يروى ، والإجازة إذا لم يكن ما فى الكتاب معلوماً له دون ذلك كيف تجوز الرواية بهذا القدر ، وإسماع الصبيان الذين لا يميزون ولا يفهمون نوع تبرك استحسنه الناس ، فأما أن يثبت بمثله نقل الدين فلا . وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب آخر غير ما يقرؤه القارئ ، أو اشتغل بالكتابة لشىء آخر أو اشتغل بتحدث أو لغو أو لهو ، أو اشتغل عن السماع لغفلة أو نوم ، فإن سماعه لا يكون صحيحاً مطلقاً له الرواية إلا أن مقدار ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة يجعل عفواً للضرورة ، فأما عند القصد فهو غير معذور ولا يأمن[1] أن يحرم بسبب ذلك حظه ونعوذ بالله ، فأما إذا قال المحدث : أجزت لك أن تروى عنى مسموعاتى فإن ذلك غير صحيح بالاتفاق ، بمنزلة ما لو قال رجل لآخر اشهد علىَّ بكل صك تجد فيه إقرارى، فقد أجزت لك ذلك فإن ذلك باطل . وقد نقل عن بعض أئمة التابعين أن سائلا سأله الإجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لأصحابه : هذا يطلب منى أن أجيز له أن يكذب علىَّ ! وبعض المتأخرين جوزوا ذلك على وجه الرخصة لضرورة المستعجلين ، ولكن فى هذه الرخصة سد باب الجهد فى الدين ، وفتح باب الكسل فلا وجه للمصير إليه . فأما الكتب المصنفة التى هى مشهورة فى أيدى الناس فلا بأس لمن نظر فيها ، وفهم شيئاً منها ، وكان متقناً فى ذلك أن يقول : قال فلان كذا أو مذهب فلان كذا من غير أن يقول حدثنى أو أخبرنى ؛ لأنها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور ، وبعض الجهال من المحدثين استبعدوا ذلك حتى طعنوا على محمد رحمه الله فى كتبه المصنفة . وحكى أن بعضهم قال لمحمد بن الحسن رحمه الله : أسمعت هذا كله من أبى حنيفة ؟ فقال : لا . فقال : أسمعته من

---

(١) وفى الهندية : ولا يؤمن .

أبي يوسف ؟ فقال : لا وإنما أخذنا ذلك مذاكرة . فقال : كيف يجوز إطلاق القول بأن مذهب فلان كذا أو قال فلان كذا بهذا الطريق ؟! وهذا جهل لأن تصنيف كل صاحب مذهب معروف فى أيدى الناس مشهور كموطأ مالك رحمه الله وغير ذلك فيكون بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وإن لم نسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذى ذكرنا بعد أن يكون أصلا معتمداً يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان .

فأما بيان طرق الحفظ فهو نوعان : عزيمة ورخصة . فالعزيمة فيه أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء ، وكان هذا مذهب أبي حنيفة فى الأخبار والشهادات جميعاً ، ولهذا قلّت روايته ، وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس .

وأما الرخصة فيه أن يعتمد الكتاب إلا أنه إذا نظر فى الكتاب فتذكر فهو عزيمة أيضاً ولكنه مشبه بالرخصة ، وإذا لم يتذكر فهو محض الرخصة على قول من يجوز ذلك ، وقد بينا فيما سبق .

والأداء أيضاً نوعان : عزيمة ، ورخصة . فالعزيمة أن يؤدى على الوجه الذى سمعه بلفظه ومعناه ، والرخصة فيه أن يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ، وقد بينا ذلك . ومن نوع الرخصة التدليس وهو أن يقول قال فلان كذا لمن لقيه ولكن لم يسمع منه ، فيوهم السامعين أنه قد سمع ذلك منه ، وكان الأعمش والثورى يفعلان ذلك ، وكان شعبة يأبى ذلك ويستبعده غاية الاستبعاد حتى كان يقول : لأن أزنى أحب إلى من أن أدلس . والصحيح القول الأول ، وقد بينا أن الصحابة كانوا يفعلون ذلك فيقول الواحد منهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، فإذا روجع فيه قال سمعته من فلان يرويه عن رسول الله عليه السلام ، وما كان ينكر بعضهم على بعض ذلك ؛ فعرفنا أنه لا بأس به وأن هذا النوع لا يكون تدليساً مطلقاً ؛ فإنه لا يجوز لأحد أن يسمى أحداً من الصحابة مدلساً وإنما التدليس المطلق أن يسقط اسم من

رواه له ويروى عن راوى الأصل على قصد الترويج بعلو الإسناد ، فإن هذا القصد غير محمود ، فأما إذا لم يكن على هذا القصد وإنما كان على قصد التيسير على السامعين بإسقاط تطويل الإسناد عنهم ، أو على قصد التأكيد بالعزم على أنه قول رسول الله عليه السلام قطعاً فهذا لا بأس به ، وما نقل عن الصحابة والتابعين محمول على هذا النوع . وتجوز الرواية عمن اشتهر بهذا الفعل إذا علم أنه لا يدلس إلا فيما سمعه عن ثقة ، فأما إذا كان يروى عمن ليس بثقة ويدلس بهذه الصفة لا تجوز الرواية عنه بعد ما اشتهر بالتدليس .

واختلف العلماء فى فصل من هذا الجنس وهو أن الصحابى إذا قال أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو السنة كذا ، فالمذهب عندنا أنه لا يفهم من هذا المطلق الإخبار بأمر رسول الله عليه السلام أو أنه سنة رسول الله . وقال الشافعى فى القديم : ينصرف إلى ذلك عند الإطلاق ، وفى الجديد قال : لا ينصرف إلى ذلك بدون البيان لاحتمال أن يكون المراد سنة البلدان أو الرؤساء ، حتى قال فى كل موضع قال مالك رحمه الله السنة ببلدنا كذا : فإنما أراد سنة سليمان بن بلال وهو كان عريفا بالمدينة ، وعلى قوله القديم أخذ بقول سعيد بن المسيب رضى الله عنه فى العاجز عن النفقة إنه يفرق بينه وبين امرأته لأنه حمل قول سعيد السنة ، على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك أخذ بقوله فى أن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية بقول سعيد فيه السنة ، فحمل ذلك على سنة رسول الله عليه السلام . ولم نأخذ نحن بذلك لأنا علمنا أن مراده سنة زيد ، ورجحنا قول على وعبد الله رضى الله عنهما على قول زيد رضى الله عنه بالقياس الصحيح . وحجتنا فى ذلك أن الأمر والنهى يتحقق من غير رسول الله عليه السلام كما يتحقق منه ؛ قال تعالى : «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وعند الإطلاق لا يثبت إلا أدنى الكمال ؛ ألا ترى أن مطلق قول العالم أمرنا بكذا لا يحمل على أنه أمر الله أنزله فى كتابه نصًّا فكذلك لا يحمل على أنه أمر رسول الله عليه السلام نصا لاحتمال أن يكون الآمر غيره ممن يجب متابعته . وكذلك السنة ، فقد قال عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء من بعدى » وقال عليه السلام : « من سن سنة حسنة فله

أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر مَنْ عمل بها إلى يوم القيامة » وقد ظهر من عادة الصحابة التقييد عند إرادة سنة رسول الله عليه السلام بالإضافة إليه على ما قال عمر لُصبيّ بن معبد : هديت لسنة نبيك . وقال عقبة بن عامر رضى الله عنه : ثلاث ساعات نهانا رسول الله عليه السلام أن نصلى فيهن . وقال صفوان بن عسال رضى الله عنه : « أمرنا رسول الله عليه السلام إذا كنا سَفْراً أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها » الحديث . فبهذا يتبين أنهم إذا أطلقوا هذا اللفظ فإنه لا يكون مرادهم الإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم نصا ، ومع الاحتمال لا يثبت التعيين بغير دليل .

تم بتوفيق الله تعالى وعونه الجزء الأول من أصول الإمام السرخسى

ويليه الجزء الثانى ، وأوله : « فصل فى الخبر يلحقه التكذيب

من جهة الراوى أو من جهة غيره »

فصل فى الخبر يلحقه التكذيب
من جهة الراوى أو من جهة غيره

أما ما يلحقه من جهة الراوى فأربعة أقسام : أحدها أن ينكر الرواية أصلاً ، والثانى أن يظهر منه مخالفة للحديث قولاً أو عملا قبل الرواية أو بعدها ، أو لم يعلم التاريخ ، والثالث أن يظهرمنه تعيين شيء مما هو من محتملات الخبر تأويلا أو تخصيصاً، والرابع أن يترك العمل بالحديث أصلا .

فأما الوجه الأول فقد اختلف فيه أهل الحديث من السلف فقال بعضهم : بإنكار الراوى يخرج الحديث من أن يكون حجة . وقال بعضهم : لا يخرج [من أن يكون حجة[1]] وبيان هذا فيما رواه ربيعة عن سهيل بن أبى صالح من حديث القضاء بالشاهد واليمين ، ثم قيل لسهيل : إن ربيعة يروى عنك هذا الحديث فلم يذكره وجعل يروى ويقول حدثنى ربيعة عنى وهو ثقة . وقد عمل الشافعى بالحديث مع إنكار الراوى ولم يعمل به علماؤنا رحمهم الله . وذكر سليمان بن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أن النبى عليه السلام قال : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » الحديث ، ثم روى أن ابن جريج سأل الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه ، ثم عمل به محمد والشافعى مع إنكار الراوى ، ولم يعمل به أبو حنيفة وأبو يوسف لإنكار الراوى إياه ، وقالوا ينبغى أن يكون هذا الفصل على الاختلاف بين علمائنا رحمهم الله بهذه الصفة ، واستدلوا عليه بما لو ادعى رجل عند قاض أنه قضى له بحق على هذا الخصم ولم يعرف القاضى قضاءه فأقام المدعى شاهدين على قضائه بهذه الصفة ، فإن على قول أبى يوسف لا يقبل القاضى هذه البينة ولا ينفذ قضاءه بها وعلى قول محمد يقبلها وينفذ قضاءه ، فإذا ثبت هذا الخلاف بينهما فى قضاء ينكره القاضى فكذلك فى حديث ينكره الراوى الأصل . وعلى هذا ما يحكى من المحاورة التى جرت بين أبى يوسف ومحمد رحمهما الله فى الرواية عن أبى حنيفة فى ثلاث مسائل من

---

(١) زيادة من الهندية .

الجامع الصغير ، وقد بيناها فى شرح الجامع الصغير ؛ فإن محمداً ثبت على ما رواه عن أبى يوسف عنه بعد إنكار أبى يوسف ، وأبو يوسف لم يعتمد رواية محمد عنه حين لم يتذكر . وزعم بعض مشايخنا أن على قياس قول علمائنا ينبغى أن لا يبطل الخبر بإنكار راوى الأصل إلا على قول زفر رحمه الله ، وردوا هذا إلى قول زوج المعتدة أخبرتنى أن عدتها قد انقضت وهى تنكر فإن على قول زفر لا يبقى الخبر معمولاً به بعد إنكارها ، وعندنا يبقى معمولاً به إلا فى حقها ، والأول أصح ؛ فإن جواز نكاح الأخت والأربع له هنا عندنا باعتبار ظهور انقضاء المدة فى حقه [بقوله[1]] لكونه أميناً فى الإخبار عن أمر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها ؛ ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يضف الخبر إليها كان الحكم كذلك فى الصحيح من الجواب . فأما الفريق الأول فقد احتجوا بحديث ذى اليدين رضى الله عنه ؛ فإن النبى عليه السلام لما قال لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما : « أحق ما يقول ذو اليدين ؟ » فقالا نعم ، فقام فأتم صلاته وقبل خبرهما عنه وإن لم يذكره ، وعمر قبل خبر أنس بن مالك عنه فى أمان الهرمزان بقوله له أتكلم كلام حي وإن لم يذكر ذلك ؛ ولأن النسيان غالب على الإنسان فقد يحفظ الإنسان شيئاً ويرويه لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا[2] يتذكره أصلا والراوى عنه عدل ثقة فيه يترجح جانب الصدق فى خبره ثم لا يبطل ذلك بنسيانه . وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فإن شاهد الأصل إذا أنكره لم يكن للقاضى أن يقضى بشهادته ؛ لأن الفرعى هناك ليس بشاهد على الحق ليقضى بشهادته وإنما هو ثابت فى نقل شهادة الأصلى ؛ ولهذا لو قال أشهد على فلان لا يكون صحيحاً مالم يقل أشهدنى على شهادته وأمرنى بالأداء فأنا أشهد على شهادته ، ثم القضاء يكون بشهادة الأصلى ومع إنكار لاتثبت شهادته فى مجلس القضاء ، فأما هنا الفرعى إنما يروى الحديث باعتبار سماع صحيح له من الأصلى ولا يبطل ذلك بإنكار الأصلى بناء على نسيانه . وأما الفريق الثانى استدلوا بحديث عمار رضى الله عنه حين قال لعمر : أما تذكر إذ كنا فى الإبل فأجنبت فتمعكت فى التراب ثم سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : « أما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض فتمسح بهما وجهك وذراعيك » فلم

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى العثمانية : ولا .

يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يعتمد روايته مع أنه كان عدلاً ثقة ؛ لأنه روى عنه ولم يتذكر هو ما رواه فكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك ؛ ولأن باعتبار تكذيب العادة يخرج الحديث من أن يكون حجة موجبة للعمل كما قررنا فيما سبق ، وتكذيب الراوى أدل على الوهن من تكذيب العادة ، وهذا لأن الخبر إنما يكون معمولاً به إذا اتصل برسول اللهِ عليه السلام وقد انقطع هذا الاتصال بإنكار راوى الأصل لأن إنكاره حجة فى حقه فتنتفى به روايته الحديث أو يصير هو مناقضاً بإنكاره ومع التناقض لا تثبت روايته وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما فى الشهادة على الشهادة ، وكما يتوهم نسيان راوى الأصل يتوهم غلط راوى الفرع فقد يسمع الإنسان حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه فيظن أنه سمعه من فلان وإنما سمعه من غيره ، فأدنى الدرجات فيه أن يقع التعارض فيما هو متوهم فلا يثبت الاتصال من جهته ولا من جهة غيره لأنه مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال . وأما حديث ذى اليدين فإنما يحمل على أن النبى عليه السلام تذكر ذلك عند خبرهما وهذا هو الظاهر ؛ فإنه كان معصوما عن التقرير على الخطأ ، وحديث عمر محتمل لذلك أيضاً فربما تذكر حين شهد به غيره فلهذا عمل به ، أو تذكر غفلة من نفسه وشغل القلب بشىء فى ذلك الوقت ، وقد يكون هذا للمرء بحيث يوجد شىء منه ثم لا يذكره ، فأخذه بالاحتياط وجعله[1] آمناً من هذا الوجه . ونحن لا نمنع من مثل هذا الاحتياط ، وإنما ندعى أنه لا يبقى موجباً للعمل مع إنكار راوى الأصل ، وكما أن راوى الفرع عدل ثقة فراوى الأصل كذلك وذلك يرجح جانب الصدق فى إنكاره أيضاً فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ، وأدنى ما فيه أن يتعارض قولاه فى الرواية والإنكار فيبقى الأمر على ما كان قبل روايته .

وأما الوجه الثانى وهو ما إذا ظهر منه المخالفة قولاً أو عملاً، فإن كان ذلك بتاريخ قبل الرواية فإنه لا يقدح فى الخبر ويحمل على أنه كان ذلك مذهبه قبل أن يسمع الحديث فلما سمع الحديث رجع إليه ، وكذلك إن لم يعلم التاريخ لأن الحمل على أحسن الوجهين واجب مالم يتبين خلافه ، وهو أن يكون ذلك منه قبل أن يبلغه الحديث

---

(١) أى أخذ عمر وجعل هرمزان آمنا من حيث التذكر وشغل القلب . هامش العثمانية .

ثم رجع إلى الحديث . وأما إذا علم ذلك منه بتاريخ بعد الحديث فإن الحديث يخرج به من أن يكون حجة لأن فتواه بخلاف الحديث أو عمله من أبين الدلائل على الانقطاع وأنه الأصل للحديث ، فإن الحال لا تخلو إما إن كانت الرواية تقولا منه لا عن سماع فيكون واجب الرد ، أو تكون فتواه وعمله بخلاف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث فيصير به فاسقاً لا تقبل روايته أصلاً ، أو يكون ذلك منه عن غفلة ونسيان وشهادة المغفل لا تكون حجة فكذلك خبره ، أو يكون ذلك منه على أنه علم انتساخ حكم الحديث ، وهذا أحسن الوجوه فيجب الحمل عليه تحسيناً للظن بروايته وعمله ؛ فإنه روى على طريق إبقاء الإسناد وعلم أنه منسوخ فأفتى بخلافه ، أو عمل بالناسخ دون المنسوخ ، وكما يتوهم أن يكون فتواه أو عمله بناء على غفلة أو نسيان يتوهم أن تكون روايته بناء على غلط وقع له وباعتبار التعارض بينهما ينقطع الاتصال . وبيان هذا فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى عليه السلام قال : « يغسل الإناء من وُلوغ الكلب سبعاً » ثم صح من فتواه أنه يطهر بالغسل ثلاثاً فحملنا على أنه كان علم انتساخ هذا الحكم ، أو علم بدلالة الحال أن مراد رسول الله عليه السلام الندب فيما وراء الثلاثة . وقال عمر رضى الله عنه : متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ، ومتعة الحج . فإنما يحمل هذا على علمه بالانتساخ ، ولهذا قال ابن سيرين هم الذين رووا الرخصة فى المتعة وهم الذين نهوا عنها وليس فى رأيهم ما يرغب عنه ولا فى نصيحتهم ما يوجب التهمة . وأما فى العمل فبيان هذا فى حديث عائشة رضى الله عنها : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها » ثم صح أنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن بن أبى بكر رضى الله عنهما ، فبعملها بخلاف الحديث يتبين النسخ ، وحديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ، ثم قد صح عن مجاهد قال : صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع يديه إلا عند تكبيرة الافتتاح فيثبت بعمله بخلاف الحديث نسخ الحكم .

وأما الوجه الثالث وهو تعيينه بعض محتملات الحديث فإن ذلك لا يمنع كون الحديث معمولاً به على ظاهره من قبل أنه إنما فعل ذلك بتأويل وتأويله لا يكون

حجة على غيره وإنما الحجة الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث فيبقى معمولاً به على ظاهره وهو وغيره فى التأويل والتخصيص سواء . وبيان هذا فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى عليه السلام قال : « المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا » وهذا يحتمل التفرق بالأقوال ويحتمل التفرق بالأبدان ثم حمله ابن عمر على التفرق بالأبدان حتى روى عنه أنه كان إذا أوجب البيع مشى هنيهة ، ولم نأخذ بتأويله لأن الحديث فى احتمال كل واحد من الأمرين كالمشترك فتعيين أحد المحتملين فيه يكون تأويلاً لا تصرفاً فى الحديث . وكذلك قال الشافعى رحمه الله فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى عليه السلام قال : « من بدّل دينه فاقتلوه » ثم قد ظهر من فتوى ابن عباس أن المرتدة لا تقتل فقال : هذا تخصيص لحق الحديث من الراوى وذلك بمنزلة التأويل لا يكون حجة على غيره فأنا آخذ بظاهر الحديث وأوجب القتل على المرتدة . وأما ترك العمل بالحديث أصلاً فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج به من أن يكون حجة ؛ لأن ترك العمل بالحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرام كما أن العمل بخلافه حرام ، ومن هذا النوع ترك ابن عمر العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع كما بينا .

وأما ما يكون من جهة غير الراوى فهو قسمان : أحدهما ما يكون من جهة الصحابة ، والثانى ما يكون من جهة أئمة الحديث . فأما ما يكون من الصحابة فهو نوعان على ما ذكره عيسى بن أبان رحمه الله : أحدهما أن يعمل بخلاف الحديث بعض الأئمة من الصحابة وهو ممن يعلم أنه لا يخفى عليه مثل ذلك الحديث ، فيخرج الحديث به من أن يكون حجة ؛ لأنه لما انقطع توهم أنه لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء رواه هو أو غيره ، فأحسن الوجوه فيه أنه علم انتساخه أو أن ذلك الحكم لم يكن حتماً فيجب حمله على هذا . وبيانه فيما روى « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة » ثم صح عن الخلفاء أنهم أبوا الجمع بين الجلد والرجم بعد علمنا أنه لم يخف عليهم الحديث لشهرته ، فعرفنا به انتساخ هذا الحكم ، وكذلك صح عن عمر رضى الله عنه قوله : والله لا أنفى أحداً أبداً . وقول على رضى الله عنه : كفى بالنفى فتنة ، مع علمنا أنه لم يخف عليهما الحديث ، فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب .

وكذلك ما يروى أن عمر رضى الله عنه حين فتح السواد منّ بها على أهلها وأبى أن يقسمها بين الغانمين مع علمنا أنه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خيبر بين أصحابه حين افتتحها ، فاستدللنا به على أنه علم أن ذلك لم يكن حكماً حتماً من رسول الله عليه السلام على وجه لا يجوز غيره فى الغنائم .

فإن قيل : أليس أن ابن مسعود رضى الله عنه كان يطبق فى الصلاة بعد ما ثبت انتساخه بحديث مشهور فيه أمر بالأخذ بالركب ثم خفى عليه ذلك حتى لم يجعل عمله دليلاً على أن الحديث الذى فيه أمر بالأخذ بالركب منسوخ أو أن الأخذ بالركب لا يكون عيناً فى الصلاة ؟ قلنا : ما خفى على ابن مسعود حديث الأمر بالأخذ بالركب وإنما وقع عنده أنه على سبيل الرخصة فكان تلحقهم المشقة فى التطبيق مع طول الركوع لأنهم كانوا يخافون السقوط على الأرض فأمروا بالأخذ بالركب تيسيراً عليهم لا تعيينا عليهم ؛ فلأجل هذا التأويل لم يترك العمل بظاهر الحديث الذى فيه أمر بالأخذ بالركب . والوجه الثانى أن يظهر منه العمل بخلاف الحديث وهو ممن يجوز أن يخفى عليه ذلك الحديث فلا يخرج الحديث من أن يكون حجة بعمله بخلافه . وبيان هذا فيما روى أن النبى عليه السلام رخص للحائض فى أن تترك طواف الصدر ، ثم صح عن ابن عمر رضى الله عنهما أنها تقيم حتى تطهر فتطوف ولا تترك بهذا العمل بالحديث الذى فيه رخصة لجواز أن يكون ذلك خفى عليه . وكذلك ما يروى عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه أنه كان لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقه فى الصلاة ولا يترك به العمل بالحديث الموجب للوضوء من القهقهة فى الصلاة لجواز أن يكون ذلك خفى عليه . وكذلك قول ابن عمر : لا يحج أحد عن أحد ، لا يمنع العمل بالحديث الوارد فى الإحجاج عن الشيخ الكبير لجواز أن يكون ذلك خفى عليه ، وهذا لأن الحديث معمول به إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يترك العمل به باعتبار عمل ممن هو دونه بخلافه ، وإنما تحمل فتواه بخلاف الحديث على أحسن الوجهين وهو أنه إنما أفتى به برأيه ؛ لأنه خفى عليه النص ولو بلغه لرجع إليه فعلى من يبلغه الحديث بطريق صحيح أن يأخذ به .

وأما ما يكون من أئمة الحديث فهو الطعن فى الرواة ؛ وذلك نوعان : مبهم ، ومفسر . ثم المفسر نوعان : مالايصلح أن يكون طعناً ، وما يصلح أن يكون . والذى يصلح نوعان : مجتهد فيه ، أو متفق عليه . والمتفق عليه نوعان : أن يكون ممن هو مشهور بالنصيحة والإتقان ، أو ممن هو معروف بالتعصب والعداوة . فأما الطعن المبهم فهو عند الفقهاء لايكون جرحا ؛ لأن العدالة باعتبار ظاهر الدين ثابت لكل مسلم خصوصاً من كان من القرون الثلاثة فلا يترك ذلك بطعن مبهم ؛ ألا ترى أن الشهادة أضيق من رواية الخبر فى هذا . ثم الطعن المبهم من المدعى عليه لايكون جرحا فكذلك من المزكى ، ولا يمتنع العمل بالشهادة لأجل الطعن المبهم فلأن لايخرج الحديث بالطعن المبهم من أن يكون حجة أولى . وهذا للعادة الظاهرة أن الإنسان إذا لحقه من غيره ما يسوءه فإنه يعجز عن إمساك لسانه فى ذلك الوقت حتى يطعن فيه طعناً مبهماً إلا من عصمه الله تعالى ، ثم إذا طلب منه تفسير ذلك لا يكون له أصل . والمفسر الذى لا يصلح أن يكون طعناً لايوجب الجرح أيضا ، وذلك مثل طعن بعض المتعنتين فى أبى حنيفة أنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد فكان يروى من ذلك . وهذا إن صح فهو لايصلح طعناً بل هو دليل الإتقان فقد كان هو لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ والإنسان لايقوى اعتماده على جميع ما يحفظه ففعل ذلك ليقابل حفظه بكتب أستاذه فيزداد به معنى الإتقان . وكذلك الطعن بالتدليس على من يقول حدثنى فلان عن فلان ولا يقول قال حدثنى فلان فإن هذا لايصلح أن يكون طعناً ؛ لأن هذا يوهم الإرسال ، وإذا كان حقيقة الإرسال دليل زيادة الإتقان على ما بينا فما يوهم الإرسال كيف يكون طعناً .

ومنه الطعن بالتلبيس[1] على من يكنى عن الراوى ولا يذكر اسمه ولا نسبه ، نحو رواية سفيان الثورى بقوله حدثنا أبوسعيد من غير بيان يعلم به أن هذا ثقة أو غير ثقة ، ونحو رواية محمد بقوله أخبرنا الثقة من غير تفسير ، فإن هذا محمول على أحسن الوجوه وهو صيانة الراوى من أن يطعن فيه [بعض[2]] من لايبالى وصيانة السامع من أن

---

(١) وكان فى الأصل ومنه الطعن بالتدليس والصواب بالتلبيس كما فى النسختين .

(٢) زيادة من الهندية

يبتلى بالطعن فى أحد من غير حجة ، على أن من يكون مطعوناً فى بعض رواياته بسبب لا يوجب عموم الطعن فيه فذلك لا يمنع قبول روايته والعمل به فيما سوى ذلك نحو الكلبى وأمثاله . ثم سفيان الثورى ممن لا يخفى حاله فى الفقه والعدالة ولا يظن به إلا أحسن الوجوه . وكذلك محمد بن الحسن فتحمل الكناية منهما عن الراوى على أنهما قصدا صيانته ، وكيف يجعل ذلك طعنا والقول بأنه ثقة شهادة بالعدالة له ؟ .

ومن ذلك أيضاً طعن بعض الجهال فى محمد بن الحسن بأنه سأل عبد الله بن المبارك رحمه الله أن يروى له أحاديث ليسمعها منه فأبى(٢) فلما قيل له فى ذلك فقال : لاتعجبنى أخلاقه . فإن هذا إن صح لم يصلح أن يكون طعناً لأن أخلاق الفقهاء لاتوافق أخلاق الزهاد فى كل وجه فهم بمحل القدوة والزهاد بمحل العزلة ، وقد يحسن فى مقام العزلة مايقبح فى مقام القدوة أوعلى عكس ذلك ، فكيف يصلح أن يكون هذا طعناً لو صح مع أنه غير صحيح فقد روى عن ابن المبارك أنه قال لابد أن يكون فى كل زمان من يحيي به الله للناس دينهم ودنياهم . فقيل له : من بهذه الصفة فى هذا الزمان ؟ فقال : محمد بن الحسن . فبهذا يتبين أنه لا أصل لذلك الطعن .

ومن ذلك الطعن بركض الدواب ، فإن ذلك من عمل الجهاد ؛ لأن السباق على الأفراس والأقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد ، فما يكون من جنسه مشروع لا يصلح أن يكون طعناً .

ومن ذلك الطعن بكثرة المزاح فإن ذلك مباح شرعاً إذا لم يتكلم بما ليس بحق ، على ماروى أن النبى عليه السلام كان يمازح ولا يقول إلا حقاً . ولكن هذا بشرط أن لايكون متخبطاً مجازفا يعتاد القصد إلى رفع(٢) الحجة والتلبيس به ؛ ألا ترى إلى ماروى أن عليا رضى الله عنه كان به دعابة . وقد ذكر ذلك عمر حين ذكر اسمه فى الشورى ولم يذكره على وجه الطعن ، فعرفنا أن عينه لا يكون طعناً .

ومن ذلك الطعن بحداثة سن الراوى ، فإن كثيرا من الصحابة كانوا يروون فى حداثة سنهم ، منهم ابن عباس وابن عمر ، ولكن هذا بشرط الإتقان عند التحمل

---

(١) وهذه الرواية مع انقطاعها لا تصح لأن محمداً روى كثيراً من الآثار فى كتبه نحو كتاب الآثار وكتاب الحجة وغيرهما عن ابن المبارك فلو كان هو أبى أن يروى له لم تجد رواياته عنه ، وكذلك عده من شيوخه مولانا العلامة شيخنا الكوثرى رحمه الله تعالى .

(٢) وفى العثمانية : دفع .

فى الصغر ، وعند الرواية بعد البلوغ ؛ ولهذا أخذنا بحديث عبدالله بن ثعلبة بن صعير رضى الله عنه فى صدقة الفطر أنه نصف صاع من بر ؛ ورجحنا حديثه على حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه فى التقدير بصاع من بر ، لأن حديثه أحسن متناً ، فذلك دليل الإتقان ، ووافقه رواية ابن عباس أيضاً . والشافعى أخذ بحديث النعمان ابن بشير رضى الله عنهما فى إثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده ، وقد روى أنه نحله أبوه غلاماً وهو ابن سبع سنين ، فعرفنا أن مثل هذا لايكون طعناً عند الفقهاء .

ومن ذلك الطعن بأن رواية الأخبار ليست بعادة له ؛ فإن أبا بكر الصديق رضى الله عنه ما اعتاد الرواية ولايظن بأحد أنه يطعن فى حديثه بهذا السبب ، وقبل رسول الله شهادة الأعرابى على رؤية هلال رمضان والأعرابى ما كان اعتاد الرواية ، وقد كان فى الصحابة من يمتنع من الرواية فى عامة الأوقات ، وفيهم من يشتغل بالرواية فى عامة الأوقات ، ثم لم يرجح أحد رواية من اعتاد ذلك على من لم يعتد الرواية ؛ وهذا لأن المعتبر هو الإتقان ، وربما يكون إتقان من لم تصر الرواية عادة له فيما يروى أكثر من إتقان من اعتاد الرواية .

ومن ذلك الطعن بالاستكثار من تفريع مسائل الفقه ؛ فإن ذلك دليل الاجتهاد وقوة الخاطر فيستدل به على حسن الضبط والإتقان ، فكيف يصلح أن يكون طعناً وما يكون مجتهداً فيه الطعن بالإرسال ؟ وقد بينا أنه ليس بطعن عندنا لأنه دليل تأكد الخبر وإتقان الراوى فى السماع من غير واحد .

وأما الطعن المفسر بما يكون موجباً للجرح ، فإن حصل ممن هو معروف بالتعصب أو متهم به لظهور سبب باعث له على العداوة فإنه لايوجب الجرح ، وذلك نحو طعن الملحدين والمتهمين ببعض الأهواء المضلة فى أهل السنة ، وطعن بعض من ينتحل مذهب الشافعى رحمه الله فى بعض المتقدمين من كبار أصحابنا ، فإنه لا يوجب الجرح لعلمنا أنه كان عن تعصب وعداوة .

وأما وجوه الطعن الموجب للجرح فربما ينتهى إلى أربعين وجها يطول الكتاب بذكر تلك الوجوه ، ومن طلبها فى كتاب الجرح والتعديل وقف عليها إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان المعارضة بين النصوص
وتفسير المعارضة وركنها وحكمها وشرطها

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض وضعاً ؛ لأن ذلك من أمارات العجز والله يتعالى عن أن يوصف به ، وإنما يقع التعارض لجهلنا بالتاريخ ؛ فإنه يتعذر به علينا التمييز بين الناسخ والمنسوخ ؛ ألا ترى أن عند العلم بالتاريخ لا تقع المعارضة بوجه ولكن المتأخر ناسخ للمتقدم ، فعرفنا أن الواجب فى الأصل طلب التاريخ ليعلم به الناسخ من المنسوخ ، وإذا لم يوجد ذلك يقع التعارض بينهما فى حقنا من غير أن يتمكن التعارض فيما هو حكم الله تعالى فى الحادثة ؛ ولأجل هذا يحتاج إلى معرفة تفسير المعارضة ، وركنها ، وشرطها ، وحكمها .

فأما التفسير : فهى الممانعة على سبيل المقابلة . يقال : عرض لى كذا : أى استقبلنى فمنعنى مما قصدته ، ومنه سميت الموانع عوارض ، فإذا تقابل الحجتان على سبيل المدافعة والممانعة سميت معارضة .

وأما الركن : فهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى ، كالحل والحرمة والنفى والإثبات ؛ لأن ركن الشىء ما يقوم به ذلك الشىء ، وبالحجتين المتساويتين تقوم[1] المقابلة إذ لا مقابلة للضعيف مع القوى .

وأما الشرط : فهو أن يكون تقابل الدليلين فى وقت واحد وفى محل واحد ؛ لأن المضادة والتنافى لا يتحقق بين الشيئين فى وقتين ولا فى محلين حسا وحكما . ومن الحسيات الليل والنهار لا يتصور اجتماعهما فى وقت واحد ويجوز أن يكون بعض الزمان نهاراً والبعض ليلا ، وكذلك السواد مع البياض يجتمعان فى العين فى محلين ولا تصور لاجتماعهما فى محل واحد . ومن الحكميات النكاح فإنه يوجب الحل فى المنكوحة والحرمة فى أمها وبنتها ولا يتحقق التضاد بينهما فى محلين حتى صح إثباتهما بسبب واحد . والصوم يجب فى وقت والفطر فى وقت آخر ولا يتحقق

---

(١) وفى العثمانية : تتحقق .

معنى التضاد بينهما باختلاف الوقت ، فعرفنـا أن شرط التضاد والتمانع اتحاد المحل والوقت .

ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجباً على وجه يجوز أن يكون ناسخاً للآخر إذا عرف التاريخ بينهما ؛ ولهذا قلنا : يقع التعارض بين الآيتين ، وبين القراءتين ، وبين السنتين ، وبين الآية والسنة المشهورة ؛ لأن كل واحد منهما يجوز أن يكون ناسخاً إذا علم التاريخ بينهما ، على مانبينه فى باب النسخ . ولايقع التعارض بين القياسين ؛ لأن أحدهما لايجوز أن يكون ناسخاً للآخر ؛ فإن النسخ لا يكون إلا فيما هو موجب للعلم والقياس لايوجب ذلك ولا يكون ذلك إلا عن تاريخ وذلك لايتحقق فى القياسين . وكذلك لايقع التعارض فى أقاويل الصحابة لأن كل واحد منهما [إنما[1]] قال ذلك عن رأيه والرواية[2] لاتثبت بالاحتمال ، وكما أن الرأيين من واحد لايصلح أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر فـكذلك من اثنين .

وأما الحـكم فنقول : متى وقع التعارض بين الآيتين فالسبيل الرجوع إلى سبب النزول ليعلم التاريخ بينهما ، فإذا علم ذلك كان المتأخر ناسخاً للمتقدم فيجب العمل بالناسخ ولايجوز العمل بالمنسوخ ؛ فإن لم يعلم ذلك فحينئذ يجب المصير إلى السنة لمعرفة حكم الحادثة ، ويجب العمل بذلك إن وجد فى السنة ؛ لأن المعارضة لـما تحققت فى حقنا فقد تعذر علينا العمل بالآيتين ؛ إذ ليست إحداهما بالعمل بها أولى من الأخرى والتحق بما لو لم يوجد حكم الحادثة فى الـكتاب فيجب المصير إلى السنة فى معرفة الحـكم . وكذلك إن وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ فإنه يصار إلى مابعد السنة فيما يكون حجة فى حكم الحادثة ، وذلك قول الصحابى أوالقياس الصحيح على ماينا من قبل فى الترتيب[3] فى الحجج الشرعية ؛ لأن عند المعارضة يتعذر العمل بالمتعارضين ، ففى حكم العمل يجعل ذلك كالمعدوم أصلا . وعلى هذا قلنا : إذا ادعى رجلان نـكاح امرأة وأقام كل واحد منهما البينة وتعذر ترجيح إحدى البينتين بوجه من الوجوه فإنه تبطل الحجتان ويصير كأنه لم يقم كل واحد منهما البينة .

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى الهندية والأحمدية : فالرواية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : على مابينا من الترتيب .

فأما إذا وقع التعارض بين القياسين ، فإن أمكن ترجيح أحدهما على الآخر بدليل شرعى وذلك قوة فى أحدهما لا يوجد مثله فى الآخر يجب العمل بالراجح ويكون ذلك بمنزلة معرفة التاريخ فى النصوص ، وإن لم يوجد ذلك فإن المجتهد يعمل بأيهما شاء لا باعتبار أن كل واحد منهما حق أو صواب فالحق أحدهما والآخر خطأ على ماهو المذهب عندنا فى المجتهد أنه يصيب تارة ويخطىء أخرى ، ولكنه معذور فى العمل به فى الظاهر مالم يتبين له الخطأ بدليل أقوى من ذلك ، وهذا لأنه فى طريق الاجتهاد مصيب ، وإن لم يقف على الصواب باجتهاده وطمأنينة القلب إلى ما أدى إليه اجتهاده يصلح أن يكون دليلا فى حكم العمل شرعاً عند تحقق الضرورة بانقطاع الأدلة . قال عليه السلام : « المؤمن ينظر بنور الله » وقال : « فراسة المؤمن لا تخطىء » ولهذا جوزنا التحرى فى باب القبلة عند انقطاع الأدلة الدالة على الجهة ، وحكمنا بجواز الصلاة سواء تبين أنه أصاب جهة الكعبة أو أخطأ ؛ لأنه اعتمد فى عمله دليلا شرعيا ، وإليه أشار على رضى الله عنه بقوله : قبلة المتحرى جهة قصده . وإنما جعلناه مخيراً عند تعارض القياسين لأجل الضرورة لأنه إن ترك العمل بهما للتعارض احتاج إلى اعتبار الحال لبناء حكم الحادثة عليه ، إذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع إليه فى معرفة حكم الحادثة ، والعمل بالحال عمل بلا دليل ، ولا إشكال أن العمل بدليل شرعى فيه احتمال الخطأ والصواب يكون أولى من العمل بلا دليل ، ولكن هذه الضرورة إنما تتحقق فى القياسين ولا تتحقق فى النصين لأنه يترتب عليهما دليل شرعى يرجع إليه فى معرفة حكم الحادثة ، فلهذا لا يتخير هناك فى العمل بأى النصين شاء . وعلى هذا الأصل قلنا : إذا كان فى السفر ومعه إناءان فى أحدهما ماء طاهر وفى الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس ، فإنه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم ؛ لأن فى حق الشرب لا يجد بدلاً يصير إليه فى تحصيل مقصوده فله أن يصير إلى التحرى لتحقق الضرورة ، وفى حكم الطهارة يجد شيئاً آخر يتطهر به عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وهو التيمم فلا يتحقق فيه الضرورة ، وبسبب المعارضة يجعل لعادم الماء فيصير إلى التيمم ، وقلنا فى المساليخ إذا استوت الذكية والميتة ففى حالة الضرورة بأن لم يجد حلالاً سوى ذلك جاز له التحرى ، وعند عدم الضرورة بوجود طعام حلال لا يكون له أن يصير إلى التحرى ، ولهذا

لم يجوز[١] التحرى فى الفروج أصلا عند اختلاط المتقة عيناً بغير المعتقة ؛ لأن جواز ذلك باعتبار الضرورة ولا مدخل للضرورة فى إباحة الفرج بدون الملك بخلاف الطعام والشراب . ثم إذا عمل بأحد القياسين وحكم بصحة عمله باعتبار الظاهر يصير ذلك لازماً له[٢] حتى لا يجوز له أن يتركه ويعمل بالآخر من غير دليل موجب لذلك . وعلى هذا قلنا فى الثوبين : إذا كان أحدهما طاهراً والآخر نجساً وهو لا يجد ثوباً آخر فإنه يصير إلى التحرى لتحقق الضرورة ، فإنه لو ترك لبسهما لا يجد شيئاً آخر يقيم به فرض الستر الذى هو شرط جواز الصلاة ، وبعد ما صلى فى أحد الثوبين بالتحرى لا يكون له أن يصلى فى الثوب الآخر ، لأنا حين حكمنا بجواز الصلاة فى ذلك الثوب فذلك دليل شرعى موجب طهارة ذلك الثوب والحكم بنجاسة الثوب الآخر فلا تجوز الصلاة فيه بعد ذلك إلا بدليل أقوى منه .

فإن قيل : أليس أنه لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى صلاة إلى جهة ثم وقع تحريه على جهة أخرى يجوز له أن يصلى فى المستقبل إلى الجهة الثانية ولم يجعل ذلك دليلا على أن جهة القبلة ما أدى إليه اجتهاده فى الابتداء ؟ قلنا : لأن هناك الحكم بجواز الصلاة إلى تلك الجهة لا يتضمن الحكم بكونها جهة الكعبة لا محالة ؛ ألا ترى أنه وإن تبين له الخطأ بيقين بأن استدبر الكعبة جازت صلاته ، وفى الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلاة فى ثوب الحكم بطهارة ذلك الثوب حتى إذا تبين أنه كان نجساً تلزمه إعادة الصلاة ، والعمل بالقياس من هذا القبيل ؛ فإن صحة العمل بأحد القياسين يتضمن الحكم بكونه حجة للعمل به ظاهرا ؛ ولهذا لو تبين نص بخلافه بطل حكم العمل به ؛ فلهذا كان العمل بأحد القياسين مانعاً له من العمل بالقياس الآخر بعدُ مالم يتبين دليل أقوى منه . ووجه آخر أن التعارض بين النصين إنما يقع لجهلنا بالتاريخ بينهما والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعى من حيث العلم لا من حيث العمل ، والاختيار حكم شرعى لا يجوز أن يثبت باعتبار هذا الجهل . فأما التعارض بين القياسين باعتبار كون كل واحد منهما صالحاً للعمل به فى أصل الوضع وإن كان أحدهما صواباً حقيقة والآخر خطأ ، ولكن من حيث الظاهر هو معمول

---

(١) وفى العثمانية : لم يجوزوا

(٢) وفى الهندية : لازما إياه .

به شرعا ما لم يتبين وجه الخطأ فيه ، فإثبات الخيار بينهما فى حكم العمل إذا رجح أحدهما بنوع فراسة يكون إثبات الحكم بدليل شرعى ، ثم إذا عمل بأحدهما صح ذلك بالإجماع فلا يكون له أن ينقض ما نفذ من القضاء منه بالإجماع ، ولا يصير إلى العمل بالآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول .

فإن قيل : لو ثبت الخيار له فى العمل بالقياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل بأحدهما فى حادثة حتى يكون له أن يعمل بالآخر فى حادثة أخرى كما فى كفارة اليمين ؛ فإنه لو عين أحد الأنواع فى تكفير يمين به يبقى خياره فى تعيين نوع آخر فى كفارة يمين أخرى . قلنا : هناك التخيير ثبت على أن كل واحد من الأنواع صالح للتكفير به بدليل موجب للعلم ، وهنا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار أن كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهراً ، مع علمنا بأن الحق أحدهما والآخر خطأ ، فبعد ما تأيد أحدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له أن يصير إلى الآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول ، وهذا لأن جهة الصواب تترجح بعمله فيما عمل به ، ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ فى الآخر ظاهراً ، فما لم يرتفع ذلك بدليل سوى ما كان موجوداً عند العمل بأحدهما لا يكون له أن يصير إلى العمل بالآخر .

والحاصل : أن فيما ليس فيه احتمال الانتقال من محل إلى محل إذا تعين المحل بعمله لا يبقى له خيار بعد ذلك كالنجاسة فى الثوب فإنها لا تحتمل الانتقال من ثوب إلى ثوب ، فإذا تعين بصلاته فى أحد الثوبين صفة الطهارة فيه والنجاسة فى الآخر لا يبقى له رأى فى الصلاة فى الثوب الآخر ما لم يثبت طهارته بدليل موجب للعلم . وفى باب القبلة فرض التوجه يحتمل الانتقال ؛ ألا ترى أنه انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة ، ومن عين الكعبة إلى الجهة إذا بعد من مكة ، ومن جهة الكعبة إلى سائر الجهات إذا كان راكباً فإنه يصلى حيثما توجهت به راحلته ، فبعد ما صلى بالتحرى إلى جهة إذا تحول رأيه ينتقل فرض التوجه إلى تلك الجهة أيضاً لأن الشرط أن يكون مبتلى فى التوجه عند القيام إلى الصلاة ، وإنما يتحقق هذا إذا صلى إلى الجهة التى وقع عليها تحريه . وكذلك حكم العمل بالقياس فى المجتهدات فإن القضاء الذى نفذ بالقياس فى محل لا يحتمل الانتقال إلى محل آخر فيلزم ذلك . فأما

فيما وراء ذلك الحكم محتمل للانتقال ، فإن الكلام فى حكم يحتمل النسخ ، وشرط العمل بالقياس أن يكون مبتلى بطلب الطريق باعتبار أصل الوضع شرعاً ، فإذا استقر رأيه[١] على أن الصواب هو الآخر كان عليه أن يعمل فى المستقبل . وعلى هذا الأصل قلنا : إذا طلق إحدى امرأتيه بعينها ثم نسى أو أعتق أحد المملوكين بعينه ثم نسى لا يثبت له خيار البيان ؛ لأن الواقع من الطلاق والعتاق لا يحتمل الانتقال من محل إلى محل آخر ، وإنما ثبتت المعارضة بين المحلين فى حقه لجهله بالمحل الذى عينه عند الإيقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعا ، وبمثله لو أوجب فى أحدهما بغير عينه ابتداء كان له الخيار فى البيان ؛ لأن تعيين المحل كان مملوكا له شرعاً كابتداء الإيقاع ولكنه بمباشرة الإيقاع أسقط ما كان له من الخيار فى أصل الإيقاع ، ولم يسقط ما كان له من الخيار فى التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً ، ومما يثبت فيه حكم التعارض سؤر الحمار والبغل ؛ فقد تعارضت الأدلة فى الحكم بطهارته ونجاسته ، وقد بينا هذا فى فروع الفقه ، ولكن لا يمكن المصير إلى القياس بعد هذا التعارض ؛ لأن القياس لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء فوجب العمل بدليل فيه بحسب الإمكان وهو المصير إلى الحال ؛ فإن الماء كان طاهراً فى الأصل فيبقى طاهرا . نص عليه فى غير موضع من النوادر ، حتى قال : لو غمس الثوب فى سؤر الحمار تجوز الصلاة فيه ولا يتنجس العضو أيضاً باستعماله ؛ لأنه عرق طاهر فى الأصل . وهذا الدليل لا يصلح أن يكون مطلقاً أداء الصلاة به وحده لأن الحدث كان ثابتاً قبل استعماله فلا يزول باستعماله بيقين ، فشرطنا ضم التيمم إليه حتى يحصل التيقن بالطهارة المطلقة لأداء الصلاة . وكذلك الخنثى إذا لم يظهر فيه دليل يترجح به صفة الذكورة أو الأنوثة فإنه يكون مشكل الحال يجعل بمنزلة الذكور فى بعض الأحكام وبمنزلة الإناث فى البعض على حسب ما يدل عليه الحال فى كل حكم . وكذلك المفقود فإنه يجعل بمنزله الحى فى مال نفسه حتى لا يورث عنه وبمنزلة الميت فى الإرث من الغير ؛ لأن أمره مشكل فوجب المصير إلى الحال لأجل الضرورة والحكم بما يدل عليه الحال فى كل حادثة .

---

(١) كان فى الأصل : استقل رأيه .

وأما بيان المخلص عن المعارضات فنقول : يطلب هذا المخلص أولا من نفس الحجة ، فإن لم يوجد فمن الحكم ، فإن لم يوجد فباعتبار الحال ، فإن لم يوجد فبمعرفة التاريخ نصا ؛ فإن لم يوجد فبدلالة التاريخ .

فأما الوجه الأول وهو الطلب المخلص من نفس الحجة فبيانه من أوجه : أحدها أن يكون أحد النصين محكماً والآخر مجملاً أو مشكلاً ، فإن بهذا يتبين أن التعارض حقيقة غير موجود بين النصين وإن كان موجوداً ظاهراً فيصار إلى العمل بالحكم دون المجمل والمشكل . وكذلك إن كان أحدهما نصا من الكتاب أو السنة المشهورة والآخر خبر الواحد . وكذلك إن كان أحدهما محتملاً للخصوص فإنه ينتفى معنى التعارض بتخصيصه بالنص الآخر . وبيانه من الكتاب فى قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وقوله تعالى فى المستأمن : « ثم أبلغه مأمنه » فإن التعارض يقع بين النصين ظاهراً ولكن قوله : « فاقطعوا أيديهما » عام يحتمل الخصوص فجعلنا قوله تعالى « ثم أبلغه مأمنه » دليل[1] تخصيص المستأمن من ذلك . ومن السنة قوله عليه السلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها » ونهيه عن الصلاة فى ثلاث ساعات ، فالتعارض بين النصين ثبت ظاهراً ولكن قوله عليه السلام : « فليصلها إذا ذكرها » بعرض التخصيص فيجعل النص الآخر دليل التخصيص حتى ينتفى به التعارض . وكذلك إن ظهر عمل الناس بأحد النصين دون الآخر ؛ لأن الذى ظهر العمل به بين الناس ترجح بدليل الإجماع فينتفى به معنى التعارض بينهما مع أن الظاهر أن اتفاقهم على العمل به لكونه متأخراً ناسخاً لما كان قبله وبالعلم بالتاريخ ينتفى التعارض فكذلك بالإجماع الدال عليه ، وإن كان المعمول به سابقاً فذلك دليل على أن الآخر مؤول أو سهو من بعض الرواة إن كان فى الأخبار ؛ لأن المنسوخ إذا اشتهر فناسخه يشتهر بعده أيضاً كما اشتهر تحريم المتعة بعد الإباحة واشتهر إباحة زيارة القبور وإمساك لحوم الأضاحى[2] والشرب فى الأوانى بعد النهى ،

---

(١) أى لو سرق المستأمن لانقطع يده لأن الإبلاغ إلى مأمنه واجب بالنص . هامش العثمانية .

(٢) قوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن إمساك لحوم الأضاحى فوق ثلاثة أيام » هامش العثمانية .

ولو اشتهر الناسخ لما أجمعوا على العمل بخلافه ، فبهذا الطريق تنتفى المعارضة[1] ، وكما ينتفى التعارض بدليل الإجماع يثبت التعارض بدليل الإجماع فإن النبى عليه السلام سئل عن ميراث العمة والخالة فقال : « لاشىء لهما » وقال : « الخال وارث من لاوارث له » فمن حيث الظاهر لاتعارض بين الحديثين ؛ لأن كل واحد منهما فى محل آخر ولكن ثبت بإجماع الناس أنه لافرق بين الخال والخالة والعمة فى صفة الوراثة ، فباعتبار هذا الإجماع يقع التعارض بين النصين ، ثم رجح علماؤنا المثبت منهما ، ورجح الشافعى ما كان معلوماً باعتبار الأصل وهو عدم استحقاق الميراث .

وبيان الطلب المخلص من حيث الحكم أن التعارض إنما يقع للمدافعة بين الحكمين ، فإن كان الحكم الثابت بأحد النصين مدفوعاً بالآخر لا محالة فهو التعارض حقيقة ، وإن أمكن إثبات حكم بكل واحد من النصين سوى الحكم الآخر لاتتحقق المدافعة فينتفى التعارض . وبيان ذلك فى قوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم بما عقَّدتم الأيمان » مع قوله تعالى « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » فبين النصين تعارض من حيث الظاهر فى يمين الغموس فإنها من كسب[2] القلوب ، ولكنها غير معقودة لأنها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق ، ولكن انتفى هذا التعارض باعتبار الحكم فإن المؤاخذة المذكورة فى قوله تعالى : « بما عقدتم الأيمان » هى المؤاخذة بالكفارة فى الدنيا ، وفى قوله تعالى « بما كسبت قلوبكم » المؤاخذة بالعقوبة فى الآخرة ؛ لأنه أطلق المؤاخذة فيها والمؤاخذة المطلقة تكون فى دار الجزاء فإن الجزاء بوفاق العمل ، فأما فى الدنيا فقد يبتلى المطيع ليكون تمحيصاً لذنوبه وينعم على العاصى استدراجاً ، فبهذا الطريق تبين أن الحكم الثابت فى أحد النصين غير الحكم الثابت فى الآخر ، وإذا انتفت المدافعة بين الحكمين ظهر المخلص عن التعارض .

فأما المخلص بطريق الحال فبيانه فى قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » بالتخفيف فى إحدى القراءتين وبالتشديد فى الأخرى ، فبينهما تعارض فى الظاهر ؛ لأن حتى للغاية وبين امتداد الشىء إلى غاية وبين قصوره دونها منافاة والإطهار هو الاغتسال والطهر يكون بانقطاع الدم فبين امتداد حرمة القربان إلى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة ، ولكن باعتبار الحال ينتفى هذا التعارض ، وهو أن تحمل القراءة

---

(١) وفى الهندية : التعارض .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فإنها كانت من كسب القلب .

بالتشديد على حال ما إذا كان أيامها دون العشرة ، والقراءة بالتخفيف على حال ما إذا كان أيامها عشرة ؛ لأن الطهر بالانقطاع إنما يتيقن به فى تلك الحالة ، فإن الحيض لا يكون أكثر من عشرة أيام ، فأما فيما دون العشرة لا يثبت الطهر بالانقطاع بيقين لتوهم أن يعاودها الدم ويكون ذلك حيضاً فتمتد حرمة القربان إلى الإطهار بالاغتسال . وكذلك قوله تعالى : « وأرجلكم إلى الكعبين » فالتعارض يقع فى الظاهر بين القراءة بالنصب الذى يجعل الرجل عطفاً على المغسول ، والقراءة بالخفض الذى يجعل الرجل عطفاً على الممسوح [ثم[1]] تنتفى هذه المعارضة بأن تحمل القراءة بالخفض على حال ما إذا كان لا بساً للخف بطريق أن الجلد الذى استتر به الرجل يجعل قائماً مقام بشرة الرجل فإنما ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق ، والقراءة بالنصب على حال ظهور القدم ، فإن الفرض فى هذه الحالة غسل الرجلين عيناً .

فأما طلب المخلص من حيث التاريخ فهو أن يعلم بالدليل التاريخ فيما بين النصين فيكون المتأخر منهما ناسخا للمتقدم . وبيان هذا فيما قال ابن مسعود رضى الله عنه فى عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً محتجا به على من يقول إنها تمتد بأبعد الأجلين فإنه قال : من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى : « وأولات الأحمال أجلهن » نزلت بعد سورة النساء الطولى : « يتربصن بأنفسهن » فجعل التأخر دليل النسخ ، فعرفنا أنه كان معروفاً فيما بينهم أن المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم .

فأما طلب المخلص بدلالة التاريخ وهو أن يكون أحد النصين موجباً للحظر والآخر موجباً للإباحة نحو ما روى أن النبى عليه السلام نهى عن أكل الضب وروى أنه رخص فيه ، وما روى أنه عليه السلام نهى عن أكل الضبع وروى أنه عليه السلام رخص فيه ؛ فإن التعارض بين النصين ثابت من حيث الظاهر ثم ينتفى ذلك بالمصير إلى دلالة التاريخ وهو أن النص الموجب للحظر يكون متأخراً عن الموجب للإباحة فكان الأخذ به أولى . وبيان ذلك وهو أن الموجب للإباحة يبقى ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا لكون الإباحة أصلاً فى الأشياء كما أشار إليه محمد فى كتاب الإكراه ، وعلى أقوى الطريقين باعتبار أن قبل مبعث

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الإباحة ظاهرة فى هذه الأشياء ؛ فإن الناس لم يتركوا سدى فى شىء من الأوقات ، ولكن فى زمان الفترة الإباحة كانت ظاهرة فى الناس وذلك باق إلى أن ثبت الدليل الموجب للحرمة فى شريعتنا ، فبهذا الوجه يتبين أن الموجب للحظر متأخر ، وهذا لأنا لو جعلنا الموجب للإباحة متأخراً احتجنا إلى إثبات نسخين : نسخ الإباحة الثابتة فى الابتداء بالنص الموجب للحظر ، ثم نسخ الحظر بالنص الموجب للإباحة ، وإذا جعلنا نص الحظر متأخراً احتجنا إلى إثبات النسخ فى أحدهما خاصة فكان هذا الجانب أولى ، ولأنه قد ثبت بالاتفاق نسخ حكم الإباحة بالحظر . وأما نسخ حكم الحظر بالإباحة فمحتمل فبالاحتمال لا يثبت النسخ ؛ ولأن النص الموجب للحظر فيه زيادة حكم وهو نيل الثواب بالانتهاء عنه واستحقاق العقاب بالإقدام عليه ، وذلك ينعدم فى النص الموجب للإباحة ، فكان تمام الاحتياط فى إثبات التاريخ بينهما على أن يكون الموجب للحظر متأخراً والأخذ بالاحتياط أصل فى الشرع .

واختلف مشايخنا فيما إذا كان أحد النصين موجباً للنفى والآخر موجباً للإثبات فكان الشيخ أبو الحسن الكرخى رحمه الله يقول : المثبت أولى من النافى ؛ لأن المثبت أقرب إلى الصدق من النافى ولهذا قبلت الشهادة على الإثبات دون النفى . وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول : تتحقق المعارضة بينهما ؛ لأن الخبر الموجب للنفى معمول به كالموجب للإثبات ، وما يستدل به على صدق الراوى فى الخبر الموجب للإثبات فإنه يستدل بعينه على صدق الراوى فى الخبر الموجب للنفى . واختلف عمل المتقدمين من مشايخنا فى مثل هذين النصين ؛ فإنه روى أن رسول الله عليه السلام تزوج ميمونة رضى الله عنها وهو محرم ، وروى أنه تزوجها وهو حلال ، ثم أخذنا برواية من روى أنه تزوجها وهو محرم والإثبات فى الرواية الأخرى ؛ لأنهم اتفقوا أن العقد كان بعد إحرامه ، فمن روى أنه تزوجها وهو حلال فهو المثبت للتحلل من الإحرام قبل العقد ثم لم يرجح المثبت على النافى هنا . وروى أن بريرة أعتقت وزوجها كان حرا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وروى أنها أعتقت وزوجها عبد ، ولا خلاف أن زوجها كان عبداً فى الأصل فكان الإثبات فى رواية من روى أن زوجها كان حرا حين أعتقت فأخذنا بذلك ، فهذا يدل على أن الترجيح

يحصل بالإثبات . وروى أن النبي عليه السلام رد ابنته زينب على أبى العاص رضى الله عنهما بنكاح جديد ، وروى أنه ردها عليه بالنكاح الأول ، والإثبات فى رواية من روى أنه ردها عليه بعقد جديد ، وبذلك أخذنا ، فهو دليل على أن الترجيح يحصل بالإثبات . وذكر فى كتاب الاستحسان : إذا أخبر عدل بطهارة الماء وعدل آخر بنجاسته فإنه يتعارض الخبران والإثبات فى خبر من أخبر بنجاسته ثم لم يرجح الخبر به[1] . وقال فى التزكية : الشاهد إذا عدله واحد وجرحه آخر فإن الجرح يكون أولى لأن فى خبره إثباتا . فإذا تبين من أصول علمائنا هذا كله فلابد من طلب وجه يحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر المذهب عليه مستقيماً . وذلك الوجه أن خبر النفى إما أن يكون لدليل يوجب العلم به أو لعدم الدليل المثبت أو يكون مشتبهاً ، فإن كان لدليل يوجب العلم به فهو مساو للمثبت وتتحقق المعارضة بينهما ، وعلى هذا قال فى السير الكبير : إذا قالت المرأة سمعت زوجى يقول المسيح ابن الله فبنت منه ، وقال الزوج إنما قلت المسيح ابن الله قول النصارى أو وقالت النصارى المسيح ابن الله ، فالقول قوله ، فإن شهد للمرأة شاهدان وقالا لم نسمع من الزوج هذه الزيادة . فالقول قوله أيضاً ، وإن قالا لم يقل هذه الزيادة قبلت الشهادة وفرق بينهما . وكذا لو ادعى الاستثناء فى الطلاق وشهد الشهود أنه لم يستثن قبلت الشهادة ، وهذه شهادة على النفى ولكنها عن دليل موجب للعلم به وهو أن ما يكون من باب الكلام فهو مسموع من المتكلم لمن كان بالقرب منه وما لم يسمع منه يكون دندنة لا كلاماً ، فإذا قبلت الشهادة على النفى إذا كان عن دليل كما تقبل على الإثبات قلنا فى الخبر أيضاً يقع التعارض بين النفى والإثبات . فأما إذا كان خبر النفى لعدم العلم بالإثبات فإنه لا يكون معارضاً للمثبت لأنه خبر لا عن دليل موجب بل عن استصحاب حال وخبر المثبت عن دليل موجب له ، ولأن السامع والمخبر فى هذا النوع سواء ؛ فإن السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفى ، فلو جاز أن يكون هذا

---

(١) وفى كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٨ والرابعة مسألة كتاب الاستحسان فالمخبر بالطهارة ناف لأنه مبق على الأمر الأصلى ، والمخبر بالنجاسة مثبت لأنه مخبر عن أمر عارض ، وأخذوا فيها بالنافى دون المثبت .

الخبر معارضاً لخبر المثبت لجاز أن يكون علم السامع معارضاً لخبر المثبت . وإن كان الحال مشتبهاً فإنه يجب الرجوع إلى المخبر بالنفى واستفساره عما يخبر به ثم التأمل فى كلامه ، فإن ظهر أنه اعتمد فى خبره دليلا موجباً العلم به فهو نظير القسم الأول ، وإلا فهو نظير القسم الثانى . ففى مسألة التزكية من يزكى الشاهد فقد عرفنا أنه إنما يزكيه لعدم العلم بسبب الجرح منه إذ لا طريق لأحد إلى الوقوف على جميع أحوال غيره حتى يكون إخباره عن تزكيته عن دليل موجب العلم به ، والذى جرحه نخبره مثبت الجرح العارض لوقوفه على دليل موجب له ، فلهذا جعل خبره أولى . وفى طهارة الماء ونجاسته المخبر بالطهارة يعتمد دليلا ؛ لأنه توقف على طهارة الماء حقيقة فإن الماء الذى نزل من السماء إذا أخذه الإنسان فى إناء طاهر وكان بمرأى العين منه إلى وقت الاستعمال فإنه يعلم طهارته بدليل موجب له ، كما أن المخبر بنجاسته يعتمد الدليل فتتحقق المعارضة بين الخبرين . وعلى هذا أثبتنا المعارضة فى حديث نكاح ميمونة لأن المخبر بأنه كان محرماً اعتمد دليلا ، والمخبر بأنه كان حلالاً اعتمد أيضاً فى خبره الدليل الموجب له ؛ فإن هيئة المحرم ظاهراً يخالف هيئة الحلال فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ويجب المصير إلى طلب الترجيح من جهة إتقان الراوى لما تعذر الترجيح من نفس الحجة ، فأخذنا برواية ابن عباس رضى الله عنهما لأنه روى القصة على وجهها وذلك دليل إتقانه ، ولأن يزيد بن الأصم لا يعادله فى الضبط والإتقان . وحديث رد رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب على أبى العاص رجحنا فيه المثبت للنكاح الجديد ؛ لأن من نفى ذلك فهو لم يعتمد فى نفيه دليلا موجباً العلم به بل عدم الدليل للإثبات وهو مشاهدة النكاح الجديد ، فتبنى روايته على استصحاب الحال وهو أنه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى أنه ردها بالنكاح الأول . وفى حديث بريرة رجحنا الخبر المثبت لحرية الزوج عند عتقها ؛ لأن من يروى أنه كان عبداً فهو لم يعتمد فى خبره دليلا موجباً لنفى الحرية ولكن بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بدليل المثبت للحرية فلهذا رجحنا المثبت . ومن هذا النوع رواية أنس رضى الله عنه أن النبى عليه السلام كان قارناً فى حجة الوداع ، ورواية جابر رضى الله عنه أنه كان مفرداً بالحج ، فإنا رجحنا خبر المثبت للقِران لأن من روى الإفراد

فهو ما اعتمد دليلاً موجباً نفى القِران ولكنه عدم الدليل الموجب للعلم به وهو أنه لم يسمع تلبيته بالعمرة وسمع التلبية بالحج وروى أنه كان مفرداً .
ومن ذلك حديث بلال رضى الله عنه أن النبى عليه السلام لم يصل فى الكعبة ، مع حديث ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى فيها عام الفتح ؛ فإنهم اتفقوا أنه ما دخلها يومئذ إلا مرة ، ومن أخبر أنه لم يصل فيها [فإنه][1] لم يعتمد دليلا موجباً للعلم به ولكنه لم يعاين صلاته فيها والآخر عاين ذلك فكان المثبت أولى من النافى .

ومن أهل النظر من يقول يتخلص عن التعارض بكثرة عدد الرواة حتى إذا كان أحد الخبرين يرويه واحد والآخر يرويه اثنان فالذى يرويه اثنان أولى بالعمل به . واستدلوا بمسألة كتاب الاستحسان فى الخبر بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته ، أنه إذا كان المخبر بأحد الأمرين اثنين وبالآخر واحدا ، فإنه يؤخذ بخبر الاثنين ؛ وهذا لأن خبر المثنى حجة تامة فى الشهادات بخلاف خبر الواحد فطمأنينة القلب إلى خبر المثنى أكثر ، وقد اشتهر عن الصحابة الاعتماد على خبر المثنى دون الواحد على ما سبق بيانه . وكذلك يتخلص عن التعارض أيضاً بحرية الراوى استدلالاً بما ذكر فى الاستحسان أنه متى كان المخبر بأحد الأمرين حرين وبالآخر عبدين فإنه يؤخذ بخبر الحرين . قال رضى الله عنه : والذى يصح عندى أن هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة ، فقد ذكر نظيره فى السير الكبير قال : أهل العلم بالسير ثلاث فرق : أهل الشام ، وأهل الحجاز ، وأهل العراق ، فكل ما اتفق فيه الفريقان [منهم[2]] على قول أخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد . وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار إليه محمد ، وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف . والصحيح ما قالا ؛ فإن كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة ، قال تعالى : « ولكن أكثر الناس لا يعلمون » وقال تعالى : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » وقال تعالى : « ما يعلمهم إلا قليل » وقال تعالى : « وقليل ما هم » ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد فى باب العمل بأخبار الآحاد فالقول به يكون

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .
(٢) زيادة من كشف الأسرار شرح أصول البزدوى .

قولاً بخلاف إجماعهم ، ولما اتفقنا أن خبر الواحد موجب للعمل كخبر المثنى فيتحقق التعارض بين الخبرين بناء على هذا الإجماع ؛ أرأيت لو وصل إلى السامع أحد الخبرين بطرق والآخر بطريق واحد أكان يرجح ما وصل إليه بطرق إذا كان راوى الأصل واحداً ، فهذا لا يقول به أحد ، ولا يؤخذ حكم رواية الأخبار من حكم الشهادات ؛ ألا ترى أن فى رواية الأخبار يقع التعارض بين خبر المرأة وخبر الرجل ، وبين خبر المحدود فى القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود ، وبين خبر المثنى وخبر الأربعة وإن كان يظهر التفاوت بينهما فى الشهادات حتى يثبت بشهادة الأربعة مالا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا . وكذلك طمأنينة القلب إلى قول الأربعة أكثر ومع ذلك تتحقق المعارضة بين شهادة الاثنين وشهادة الأربعة فى الأموال ليعلم أنه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة أخرى مالم تعلم المساواة بينهما من كل وجه . وإنما رجح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين فى مسألة الاستحسان لظهور الترجيح فى العمل به فيما يرجع إلى حقوق العباد ، فأما فى أحكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى فى وجوب العمل به سواء .

ومن هذه الجملة إذا كان فى أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة فى الخبر الثانى ، فمذهبنا فيه أنه إذا كان الراوى واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة فى بعض الطرق محالاً على قلة ضبط الراوى وغفلته عن السماع ، وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود رضى الله عنه أن النبى عليه السلام قال : « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا » وفى رواية أخرى لم تذكر هذه الزيادة ، فأخذنا بما فيه إثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجرى التحالف إلا عند قيام السلعة . ومحمد والشافعى يقولان نعمل بالحديثين لأن العمل بهما ممكن فلا نشتغل بترجيح أحدهما فى العمل به . والصحيح ما قلنا لوجهين : أحدهما أن أصل الخبر واحد وذلك متيقن به وكونهما خبرين محتمل وبالاحتمال لا يثبت الخبر ، وإذا كان الخبر واحداً فحذف الزيادة من بعض الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا . والثانى أنا لو جعلناهما خبرين لم يكن للزيادة المذكورة فى أحدهما فائدة فيما يرجع إلى بيان الحكم ؛ لأن الحكم واحد فى الخبرين ولا يجوز حمل كلام رسول الله على ما فيه إخلاؤه عن الفائدة . فأما إذا اختلف الراوى فقد علم أنهما خبران ، وأن النبى

عليه السلام إنما قال كل واحد منهما فى وقت آخر فيجب العمل بهما عند الإمكان كما هو مذهبنا فى أن المطلق لا يحمل على المقيد فى حكمين . وبيان هذا فيما روى أن النبى عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن أسيد رضى الله عنه « انههم عن أربعة : عن بيع مالم يقبضوا » فإنا نعمل بالحديثين ولا نجعل المطلق منهما محمولاً على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام . وأهل الحديث يجعلون الرواة فى هذا طبقات فيقولون : إذا كانت الزيادة يرويها من هو فى الطبقة العليا يجب الأخذ بذلك ، وإن كانت الزيادة إنما يرويها من ليس فى الطبقة العليا ويروى الخبر بدون الزيادة من هو فى الطبقة العليا فإنه يثبت التعارض بينهما . وكذلك قالوا فى خبر يروى موقوفاً على بعض الصحابة بطريق ومرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق ، فإن كان يرويه عن رسول الله عليه السلام من هو فى الطبقة العليا فإنه يثبت مرفوعاً ، وإن كان إنما يرويه عن رسول الله عليه السلام من ليس فى الطبقة العليا ويرويه موقوفاً من هو فى الطبقة العليا فإنه يثبت موقوفاً . وكذلك قالوا فى المسند والمرسل ، ولكن الفقهاء لم يأخذوا بهذا القول ؛ لأن الترجيح عند أهل الفقه يكون بالحجة لا بأعيان الرجال ، والله أعلم .

باب البيـــــان

قال رضى الله عنه : اختلفت عبارة أصحابنا فى معنى البيان . قال أكثرهم : هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عما تستر به . وقال بعضهم : هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذى حصل له عند الخطاب ؛ وهو اختيار أصحاب الشافعى ؛ لأن الرجل يقول : بان لى هذا المعنى بياناً : أى ظهر ، وبانت المرأة من زوجها بينونة : أى حرمت ، وبان الحبيب بيناً : أى بعد ؛ وكل ذلك عبارة عن الانفصال والظهور ولكنها بمعان مختلفة فاختلفت المصادر بحسبها . والأصح هو الأول أن المراد هو الإظهار ؛ فإن أحداً من العرب لا يفهم من إطلاق لفظ البيان العلم الواقع للمبين له ، ولكن إذا قال الرجل : بين فلان كذا بياناً واضحاً فإنما يفهم

منه أنه أظهره إظهاراً لا يبقى معه شك ، وإذا قيل : فلان ذو بيان فإنما يراد به الإظهار أيضاً ، وقول رسول الله : « إن من البيان لسحرا » يشهد لما قلنا أنه عبارة عن الإظهار ، وقال تعالى : « هذا بيان للناس » وقال تعالى : « علمه البيان » والمراد الإظهار ، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأموراً بالبيان للناس ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » وقد علمنا أنه بين للكل . ومن وقع له العلم ببيانه أقر و من لم يقع له العلم أصر . ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين لما كان هو متمماً للبيان فى حق الناس كلهم . وقول من يقول من أصحابنا حد البيان هو : الإخراج عن حد الإشكال إلى التجلى ليس بقوى ؛ فإن هذا الحد أشكل من البيان والمقصود بذكر الحد زيادة كشف الشىء لا زيادة الإشكال فيه ، ثم هذا الحد لبيان المجمل خاصة والبيان يكون فيه وفى غيره .

ثم المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن البيان يحصل بالفعل من رسول الله عليه السلام كما يحصل بالقول . وقال بعض المتكلمين : لا يكون البيان إلا بالقول بناء على أصلهم أن بيان المجمل لا يكون إلا متصلاً به ، والفعل لا يكون متصلاً بالقول . فأما عندنا : بيان المجمل قد يكون متصلاً به وقد يكون منفصلاً عنه ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

ثم الدليل على أن البيان قد يحصل بالفعل أن جبريل عليه السلام بين مواقيت الصلاة للنبى عليه السلام بالفعل حيث أمه فى البيت فى اليومين ، ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلاة قال للسائل : « صل معنا » ثم صلى فى اليومين فى وقتين ، فبين له المواقيت بالفعل ، وقال لأصحابه : « خذوا عنى مناسككم » وقال : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ففى هذا تنصيص على أن فعله مبين لهم ؛ ولأن البيان عبارة عن إظهار المراد فربما يكون ذلك بالفعل أبلغ منه بالقول ؛ ألا ترى أنه أمر أصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا فى الحال ، فعرفنا أن إظهار المراد يحصل بالفعل كما يحصل بالقول .

ثم البيان على خمسة أوجه : بيان تقرير ، وبيان تفسير ، وبيان تغيير ، وبيان تبديل ، وبيان ضرورة .

فأما بيان التقرير : فهو فى الحقيقة الذى يحتمل المجاز والعام المحتمل للخصوص ، فيكون البيان قاطعاً للاحتمال مقرراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر ، وذلك نحو قوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » فصيغة[1] الجمع تعم الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم ، وقوله تعالى : « كلهم أجمعون » بيان قاطع لهذا الاحتمال فهو بيان التقرير . وكذلك قوله تعالى : « ولا طائر يطير بجناحيه » يحتمل المجاز لأن البريد[2] يسمى طائراً فإذا قال يطير بجناحيه بين أنه أراد الحقيقة . وهذا البيان صحيح موصولا كان أو مفصولاً ؛ لأنه مقرر للحكم الثابت بالظاهر . وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته أنت طالق ثم قال نويت به الطلاق عن النكاح ، أو قال لعبده أنت حر ثم قال نويت به الحرية عن الرق والملك ؛ فإنه يكون ذلك بياناً صحيحاً ؛ لأنه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له .

وأما بيان التفسير : فهو بيان المجمل والمشترك ، فإن العمل بظاهره غير ممكن ، وإنما يوقف على المراد للعمل به بالبيان فيكون البيان تفسيراً له ، وذلك نحو قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ونظيره من مسائل الفقه إذا قال لامرأته أنت بائن أو أنت على حرام ؛ فإن البينونة والحرمة مشتركة فإذا قال عنيت به الطلاق كان هذا بيان تفسير ، ثم بعد التفسير العمل بأصل الكلام ؛ ولهذا أثبتنا به البينونة والحرمة . وكذلك إذا قال لفلان علىّ ألف درهم وفى البلد نقود مختلفة ثم قال عنيت به نقد كذا ؛ فإنه يكون ذلك بيان تفسير . وسائر الكنايات فى الطلاق والعتاق على هذا أيضاً .

ثم هذا النوع[3] يصح عند الفقهاء موصولاً ومفصولاً ، وتأخير البيان عن أصل الكلام لا يخرجه من أن يكون بياناً ، وعلى قول بعض المتكلمين لا يجوز تأخير بيان المجمل والمشترك عن أصل الكلام ؛ لأن بدون البيان لا يمكن العمل به والمقصود بالخطاب فهمه والعمل به فإذا كان ذلك لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا

---

(١) وفى الهندية : فإن صيغة الجمع .

(٢) يقال للبريد طائر لإسراعه فى مشيه ، ويقال أيضاً فلان يطير بهمته ، فكان قوله يطير بجناحيه تقريراً لموجب الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز (كشف) .

(٣) وفى العثمانية والهندية : هذا البيان .

تأخير البيان أدى إلى تكليف ما ليس فى الوسع ؛ يوضحه أنه لا يحسن خطاب العربى بلغة[1] التركية ولا خطاب التركى بلغة العرب إذا علم أنه لا يفهم ذلك إلا أن يكون هناك ترجمان يبين له ؛ وإنما لا يحسن ذلك لأن المقصود بالخطاب إفهام السامع وهو لا يفهم فكذلك الخطاب بلفظ مجمل بدون بيان يقترن به لا يكون حسناً شرعاً ؛ لأن المخاطب لا يفهم المراد به ، وإنما يصح مع البيان لأن المخاطب يفهم المراد به . ولكنا نقول : الخطاب بالمجمل قبل البيان مفيد وهو الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد به مع انتظار البيان للعمل به ، وإنما يكون هذا تكليف ما ليس فى الوسع أن لو أوجبنا العمل به قبل البيان ولا نوجب ذلك ، ولكن الابتلاء باعتقاد الحقية فيه أهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسناً صحيحاً من هذا الوجه ؛ ألا ترى أن الابتلاء بالمتشابه كان باعتقاد الحقية فيما هو المراد به من غير انتظار البيان فلأن يكون الابتلاء باعتقاد الحقية فى المجمل مع انتظار البيان صحيحاً كان أولى . ومخاطبة العربى بلغة التركية تخلو عن هذه الفائدة ، وإليه أشار الله فى قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » وبيان ما قلنا فى قصة موسى عليه السلام مع معلمه فإنه كان مبتلى باعتقاد الحقية فيما فعله معلمه مع انتظار البيان ، وما كان سؤاله فى كل مرة إلا استعجالاً منه للبيان الذى كان منتظراً له ؛ ولهذا قال بعد ما بينه له ما أخبر الله عن معلمه « ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً » .

ثم اختلف العلماء فى جواز تأخير دليل الخصوص فى العموم فقال علماؤنا رحمهم الله : دليل الخصوص إذا اقترن بالعموم يكون بياناً ، وإذا تأخر لم يكن بياناً بل يكون نسخاً . وقال الشافعى : يكون بياناً سواء كان متصلاً بالعموم أو منفصلاً عنه . وإنما يبتنى هذا الخلاف على الأصل الذى قلنا إن مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص ، وعند الشافعى يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذى ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولاً ومفصولاً . وعندنا لما

(١) وفى نسخة : بلسان ، كذا بهامش الأصل .

كان العام المطلق موجباً للحكم قطعاً فدليل الخصوص فيه يكون مغيراً لهذا الحـكم ؛ فإن العام الذى دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذى لم يدخله خصوص ، وبيان التغيير إنما يكون موصولاً لامفصولاً على ما يأتيك بيانه إن شاء الله تعالى . وعلى هذا قال علماؤنا : إذا أوصى لرجل بخاتم ولآخر بفصه ، فإن كان فى كلام موصول فهو بيان وتـكون الحلقة لأحدهما والفص للآخر ، وإن كان فى كلام مفصول فإنه لايكون بياناً ولـكن يكون إيجاب الفص للآخر ابتداء حتى يقع التعارض بينهما فى الفص فتـكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان . وأما بيان المجمل فليس بهذه الصفة بل هو بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل به بنفسه ، واحتمال كون البيان الملحق به تفسيراً وإعلاماً لما هو المراد به ، فيكون بياناً من كل وجه ولا يكون معارضاً فيصح موصولا ومفصولاً ، ودليل الخصوص فى العام ليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال صيغة العموم للخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجباً العمل بنفسه فيما تناوله ، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولاً على أنه بيان ، ويكون معارضاً ناسخاً للحكم الأول إذا كان مفصولاً . وقد بينا أدلة هذا الأصل الذى نشأ منه الخلاف ، وإنما أعدناه هنا للحاجة إلى الجواب عن نصوص وشبه يحتج بها الخصم . فمن ذلك قوله تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » وثم للتعقيب مع التراخى فقد ضمن البيان بعد إلزام الاتباع وإلزام الاتباع إنما يكون بالعام دون المجمل إذ المراد بالاتباع العمل به ، فعرفنا أن البيان الذى هو خصوص قد يتأخر عن العموم . وقال تعالى فى قصة نوح عليه الصلاة والسلام : « قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك » وعموم اسم الأهل يتناول ابنه ولأجله كان سؤال نوح بقوله « إن ابنى من أهلى » ثم بين الله تعالى له بقوله تعالى : « إنه ليس من أهلك » وقال تعالى فى قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام مع ضيفه المـكرمين : « إنا مهلـكو أهل هذه القرية » وعموم هذا اللفظ يتناول لوطاً ولهذا قال الخليل عليه السلام إن فيها لوطاً ، ثم بينوا له فقالو « لننجينه وأهله » فدل أن دليل الخصوص يجوز أن ينفصل عن العموم . وقال تعالى « انـكم وما تعبدون من دون

الله حصب جهنم » ثم لما عارضه ابن الزبعرى بعيسى والملائكة عليهم السلام نزل دليل الخصوص « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » والدليل عليه قصة بنى إسرائيل فإنهم أمروا بذبح بقرة كما قال تعالى : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » ثم لما استوصفوها بين لهم صفتها وكان ذلك دليل الخصوص على وجه البيان منفصلاً عن أصل الخطاب . والدليل عليه أن آية المواريث عامة فى إيجاب الميراث للأقارب كفاراً كانوا أو مسلمين ، ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الإرث يكون عند الموافقة فى الدين لا عند المخالفة فيكون هذا تخصيصاً منفصلاً عن دليل العموم ، وقوله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » عام فى تأخير الميراث عن الوصية فى جميع المال ، ثم بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الوصية تختص بالثلث تخصيص منفصل عن دليل العموم فدل على أن ذلك جائز ولا يخرج به من أن يكون بياناً ، واستدلوا بقوله تعالى : « ولذى القربى » فإنه عام تأخر بيان خصوصه إلى أن كلم[1] عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله فى ذلك فقال : « إنما بنو هاشم وبنو المطلب كشىء واحد » وقال إنهم لم يفارقونى فى الجاهلية ولا فى الإسلام . ثم قالوا تأخير البيان فى الأعيان معتبر بتأخير البيان فى الأزمان وبالاتفاق يجوز أن يرد لفظ مطلقه يقتضى عموم الأزمان ثم يتأخر عنه بيان أن المراد بعض الأزمان دون البعض بالنسخ فكذلك يجوز أن يرد لفظ ظاهره يقتضى عموم الأعيان ثم يتأخر عنه دليل الخصوص الذى يتبين به أن المراد بعض الأعيان دون البعض .

وحجتنا فيه أن الخصم يوافقنا بالقول فى العموم وبطلان مذهب من يقول بالوقف فى العموم ، وقد أوضحنا ذلك بالدليل . ثم من ضرورة القول بالعموم لزوم اعتقاد العموم فيه ، والقول بجواز تأخير دليل الخصوص يؤدى إلى أن يقال يلزمنا اعتقاد الشىء على خلاف ما هو عليه وهذا فى غاية الفساد . وكما يجب اعتقاد العموم عند وجود صيغة العموم يجوز الإخبار به أيضاً فيقال إنه عام . وفى جواز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدى إلى القول بجواز الكذب فى الحجج الشرعية وذلك باطل ،

---

(١) وفى الأصل والهندية : كان إلى أن تكلم .

وهذا بخلاف النسخ فإن الواجب اعتقاد الحقية فى الحكم النازل ، فأما فى حياة رسول الله عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأبيد فى ذلك الحكم ولا إطلاق القول بأنه مؤبد ؛ لأن الوحى كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلاة إلى بيت المقدس وتحريم شرب الخمر وما أشبه ذلك ، وإنما اعتقاد التأبيد فيه وإطلاق القول به بعد رسول الله لقيام الدليل على أن شريعته لا تنسخ بعده بشريعة أخرى .
فأما قوله تعالى « ثم إن علينا بيانه » فنقول : بالاتفاق ليس المراد جميع ما فى القرآن فإن البيان من القرآن أيضاً فيؤدى هذا القول بأن لذلك البيان بيانا إلى ما لا يتناهى ، وإنما المراد بعض ما فى القرآن وهو المجمل الذى يكون بيانه تفسيراً له ونحن نجوز تأخير البيان فى مثله ، فأما فيما يكون مغيراً أو مبدلا للحكم إذا اتصل به فإذا تأخر عنه يكون نسخاً ولا يكون بياناً محضا ، ودليل الخصوص فى العام بهذه الصفة . ونظيره المحكمات التى هن أم الكتاب ؛ فإن فيها ما لا يحتمل النسخ ويحتمل بيان التقرير كصفات الله جل جلاله ، فكذلك ما ورد من العام مطلقاً قلنا إنه يحتمل البيان الذى هو نسخ ولكنه لا يحتمل البيان المحض وهو ما يكون تفسيراً له إذا كان منفصلاً عنه . فأما قوله تعالى : « قلنا[1] احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك » قلنا البيان هنا موصول فإنه قال : « إلا من سبق عليه القول » والمراد ما سبق من وعد إهلاك الكفار بقوله تعالى : « إنهم مغرقون » .

فإن قيل : ففى ذلك الوعد نهى لنوح عليه الصلاة والسلام عن الكلام فيهم كما قال تعالى : « ولا تخاطبنى فى الذين ظلموا » فلو كان قوله « إلا من سبق عليه القول » منصرفاً إلى ذلك لما استجاز نوح عليه الصلاة والسلام سؤال ابنه بقوله « إن ابنى من أهلى » قلنا : إنما سأل لأنه كان دعاه إلى الإيمان وكان يظن فيه أنه يؤمن حين تنزل الآية الكبرى وامتد رجاؤه لذلك إلى أن آيسه الله تعالى من ذلك بقوله تعالى : « إنه عمل غير صالح » فأعرض عنه عند ذلك وقال : « رب إنى أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم » ونظيره استغفار إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه [بناء على رجاء أن يؤمن كما وعد ، وإليه أشار فى قوله تعالى : « وما كان استغفار إبراهيم

---

(١) لفظ قلنا زدناه من الهندية

لأبيه[١]] إلا عن موعدة وعدها إياه ، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه » ثم قوله تعالى : « وأهلك » ماتناول ابنه الكافر ؛ لأن أهل المرسلين من يتابعهم على دينهم ، وعلى هذا لفظ الأهل كان مشتركاً فيه لاحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث النسب واحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث المتابعة فى الدين؛ فلهذا سأل الله فبين الله له أن المراد أهله من حيث المتابعة فى الدين وأن ابنه الكافر ليس من أهله وتأخير البيان فى المشترك صحيح عندنا . فأما قوله تعالى : « إنا مهلكو أهل هذه القرية » فالبيان هنا موصول فى هذه الآية بقوله : « إن أهلها كانوا ظالمين » وفى موضع آخر بقوله : « إلا آل لوط » .

فإن قيل : فما معنى سؤال إبراهيم عليه الصلاة والسلام الرسل بقوله : « إن فيها لوطاً » ؟ قلنا : فيه معنيان : أحدهما أن العذاب النازل قد يخص الظالمين كما فى قصة أصحاب السبت ، وقد يصيب الكل فيكون عذاباً فى حق الظالمين ابتلاء فى حق المطيعين ، كما قال تعالى « واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » فأراد الخليل عليه السلام أن يبين له أن عذاب أهل تلك القرية من أى الطريقين وأن يعلم أن لوطاً عليه السلام هل ينجو من ذلك أم يبتلى به ؟ والثانى أنه علم يقيناً أن لوطا ليس من المهلكين معهم ولكنه خصه فى سؤاله ليزداد طمأنينة وليكون فيه زيادة تخصيص للوط . وهو نظير قوله تعالى : « رب أرنى كيف تحيي الموتى ؟ » وقد كان عالماً متيقناً بإحياء الموتى ولكن سأله لينضم العيان إلى ما كان له من علم اليقين فيزداد به طمأنينة قلبه . فأما قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » فقد قيل إن هذا الخطاب كان لأهل مكة وهم كانوا عبدة الأوثان ، وما كان فيهم من يعبد عيسى عليه الصلاة والسلام والملائكة فلم يكن أصل الكلام متناولاً لهم . والأوجه أن يقول إن فى صيغة الكلام ماهو دليل ظاهر على أنه غير متناول لهم ؛ فإن كلمة ما يعبر بها عن ذات ما لا يعقل وإنما يعبر عن ذات من يعقل بكلمة من إلا أن القوم كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم فحين عارضوا بعيسى والملائكة عليه السلام علم رسول الله عليه السلام تعنتهم فى ذلك ، وأنهم يعلمون أن الكلام غير

---

(١) زيادة من الهندية والعثمانية .

متناول لمن عارضوا به ، وقد كانوا أهل اللسان فأعرض عن جوابهم امتثالا بقوله تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه » ثم بين الله تعالى تعنتهم فيما عارضوا به بقوله : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام هو حسن وإن لم يكن محتاجا إليه فى حق من لا يتعنت ، وإنما كلامنا فيما يكون محتاجاً إليه من البيان ليوقف به على ماهو المراد . والذى يوضح تعنت القوم أنهم كانوا يسمونه مرة ساحراً ومرة مجنوناً وبين الوصفين تناقض بين ، فالساحر من يكون حاذقاً فى عمله حتى يلبس على العقلاء ، والمجنون من لا يكون مهتدياً إلى الأعمال والأقوال على ما عليه أصل الوضع ، ولكنهم لشدة الحسد كانوا يتعنتون وينسبونه إلى ما يدعو إلى تنفير الناس عنه من غير تأمل فى التحرز عن التناقض واللغو . فأما قصة بقرة بنى إسرائيل فنقول : كان ذلك بياناً بالزيادة[1] على النص وهو يعدل النسخ عندنا والنسخ إنما يكون متأخراً عن أصل الخطاب ، وإلى هذا أشار ابن عباس رضى الله عنهما فقال : لو أنهم عمدوا إلى أى بقرة كانت فذبحوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم . فدل أن الأمر الأول قد كان فيه تخفيف وأنه قد انتسخ ذلك بأمر فيه تشديد عليهم . فأما قوله : « ولذى القربى » فقد قيل إنه مشترك يحتمل أن يكون المراد قربى النصرة ، ويحتمل أن يكون المراد قربى القرابة ، فلهذا سأل عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وبين لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المراد قربى النصرة . أو نقول : قد علمنا أنه ليس المراد من يناسبه إلى أقصى أب فإن ذلك يوجب دخول جميع بنى آدم فيه ولكن فيه إشكال أن المراد من يناسبه بأبيه خاصة أو بجده أو أعلى من ذلك ، فبين رسول الله عليه السلام أن المراد من يناسبه إلى هاشم ، ثم ألحق بهم بنى المطلب لانضمامهم إلى بنى هاشم فى القيام بنصرته فى الجاهلية والإسلام ، فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام فى شىء ، بل هذا بيان المراد فى العام الذى يتعذر فيه القول بالعموم ، وقد بينا أن مثل هذا العام فى حكم العمل به كالمجمل كما فى قوله : « وما يستوى الأعمى والبصير » فيكون البيان تفسيراً له فلهذا صح متأخراً . فأما تقييد حكم الميراث بالموافقة فى الدين

---

(١) وفى الهندية : للزيادة .

فهو زيادة على النص وهو يعدل النسخ عندنا فلا يكون بياناً محضاً . فأما قصر حكم تنفيذ الوصية على الثلث وجوباً قبل الميراث فيحتمل أن السنة المبينة له كانت قبل نزول آية الميراث[1] فيكون ذلك بياناً مقارناً لما نزل فى حقنا باعتبار المعنى ؛ فإنه لما سبق علمنا بما نزل كان من ضرورته أن يكون مقارناً له . فأما البيان المتأخر فى الأزمان فهو نسخ ونحن لا ندعى إلا هذا فإنا نقول إنما يكون دليل الخصوص بياناً محضاً إذا كان متصلاً بالعام ، فأما إذا كان متأخراً عنه يكون نسخاً . فتبين أن ما استدل به من الحجة هولنا عليه . وسنقرره فى باب النسخ إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان التغيير والتبديل

أما بيان التغيير : هو الاستثناء ، كما قال تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما » فإن الألف اسم موضوع لعدد معلوم فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره لامحالة ، فلولا الاستثناء لكان العلم يقع لنا بأنه لبث فيهم ألف سنة ، ومع الاستثناء إنما يقع العلم لنا بأنه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ، فيكون هذا تغييراً لما كان مقتضى مطلق تسمية الألف .

وبيان التبديل : هو التعليق بالشرط ، كما قال الله تعالى : « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » فإنه يتبين به أنه لايجب إيتاء الأجر بعد العقد إذا لم يوجد الإرضاع ، وإنما يجب ابتداء عند وجود الإرضاع ، فيكون تبديلاً لحكم وجوب أداء البدل بنفس العقد . وإنما سمينا كل واحد منهما بهذا الاسم لما ظهر من أثر كل واحد منهما ؛ فإن حد البيان غير حد النسخ ؛ لأن البيان إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء ، والنسخ رفع للحكم بعد الثبوت ، وعند وجود الشرط يثبت الحكم ابتداء ولكن بكلام كان سابقاً على وجود الشرط تكلما به إلا أنه لم يكن موجباً حكمه إلاعند وجود الشرط ، فكان بياناً من حيث إن الحكم ثبت عند وجوده ابتداء ، ولم يكن نسخاً صورة من حيث إن النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته فى محله ، فكان تبديلاً من حيث إن مقتضى قوله لعبده أنت حر نزول العتق

(١) فى العثمانية والهندية : المواريث .

فى المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه ، وبذكر الشرط يتبدل ذلك كله ؛ لأنه يتبين به أنه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط ، وأنه ليس بإيجاب للعتق بل هو يمين ، وأن محله الذمة حتى لا يصل إلى العبد إلا بعد خروجه من أن يكون يميناً بوجود الشرط ، فعرفنا أنه تبديل . وكذلك الاستثناء ؛ فإن قوله لفلان على ألف درهم مقتضاه وجوب العدد المسمى فى ذمته ويتغير ذلك بقوله إلا مائة لا على طريق أنه يرتفع بعض ما كان واجباً ليكون نسخاً ، فإن هذا فى الإخبار غير محتمل(١) ، ولكن على طريق أنه يصير عبارة عما وراء المستثنى فيكون إخباراً عن وجوب تسعمائة فقط ، فعرفنا أنه تغيير لمقتضى صيغة الكلام الأول ، وليس بتبديل ، إنما التبديل أن يخرج كلامه من أن يكون إخباراً بالواجب أصلا ، فلهذا سميناه بيان التغيير .

ثم لا خلاف بين العلماء فى هذين النوعين من البيان أنه يصح موصولاً بالكلام ولا يصح مفصولاً ممن لا يملك النسخ ، وإنما يختلفون فى كيفية إعمال الاستثناء والشرط . فقال علماؤنا : موجب الاستثناء أن الكلام به يصير عبارة عما وراء المستثنى ، وأنه ينعدم ثبوت الحكم فى المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به ، بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فإنه ينعدم الحكم فيما وراء الغاية لانعدام الدليل الموجب له لا لأن الغاية توجب نفى الحكم فيما وراءه . وعلى قول الشافعى الحكم لا يثبت فى المستثنى لوجود المعارض كما أن دليل الخصوص يمنع ثبوت حكم العام فيما يتناوله دليل الخصوص لوجود المعارض . وكذلك الشرط عندنا فإنه يمنع ثبوت الحكم فى المحل لانعدام العلة الموجبة له حكماً مع صورة التكلم به لا لأن الشرط مانع من وجود العلة ، وعلى قوله الشرط مانع للحكم مع وجود علته . والكلام فى فصل الشرط قد تقدم بيانه إنما الكلام هنا فى الاستثناء فإنهم احتجوا باتفاق أهل اللسان أن الاستثناء من النفى إثبات ومن الإثبات نفى ، فهذا تنصيص على أن الاستثناء موجب ماهو ضد موجب أصل الكلام على وجه المعارضة له فى المستثنى ، وعليه دل قوله تعالى : « قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين

(١) أى فى الإخبار عن الماضى وإنما يكون النسخ فى المستقبل من الزمان . هامش العثمانية .

إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته » فالاستثناء الأول كان من المهلكين ثم فهم منه الإنجاء ، والاستثناء الثانى من المنجين فإنما فهم منه أنها من المهلكين .
وعلى هذا قالوا : إذا قال لفلان على عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهمين يلزمه تسعة ؛ لأن الاستثناء الأول من الإثبات فكان نفياً ، والاستثناء الثانى من النفى فكان إثباتاً ، والدليل عليه قوله تعالى : « فشربوا منه إلا قليلا منهم » : أى إلا قليلاً منهم لم يشربوا ، فقد نص على هذا فى قوله تعالى : « إلا إبليس لم يكن من الساجدين » وإذا ثبت أن المراد بالكلام هذا كان فى موجبه كالمنصوص عليه ، والدليل عليه كلمة الشهادة فإنها كلمة التوحيد لاشتمالها على النفى والإثبات ، وإنما يتحقق ذلك إذا جعل كأنه قال إلا الله فإنه هو الإله ، والدليل عليه أن صيغة الإيجاب إذا صح من المتكلم فهو مفيد حكمه إلا أن يمنع منه مانع وبالاستثناء لاينتفى التكلم بكلام صحيح فى جميع ماتناوله أصل الكلام ، ولو لم يكن الاستثناء موجباً هو[1] معارض مانع لما امتنع ثبوت الحكم فيه ؛ لأن بالاستثناء لايخرج من أن يكون متكلما به فيه ؛ لاستحالة أن يكون متكلماً به غير متكلم فى كلام واحد ، ولكن يجوز أن يكون متكلماً به ويمتنع ثبوت الحكم فيه لمانع منع منه كما فى البيع بشرط الخيار ، فعرفنا أن الطريق الصحيح فى الاستثناء هذا ، وعليه خرج مذهبه فقال فى قوله تعالى : «إلا الذين تابوا» فى آية القذف : إن المراد إلا الذين تابوا فأولئك هم الصالحون وتقبل شهادتهم ، إلا أنه لا يتناول هذا الاستثناء الجلد على وجه المعارضة ؛ لأنه استثناء لبعض الأحوال بإيجاب حكم فيه سوى الحكم الأول وهو حال مابعد التوبة فيختص بما يحتمل التوقيت دون مالايحتمل التوقيت ، وإقامة الجلد لايحتمل ذلك ؛ فأما رد الشهادة والتفسيق يحتمل ذلك . وقال فى قوله عليه السلام : « لاتبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءً بسواءٍ » إن المراد لكن إن جعلتموه سواء بسواء فبيعوا أحدهما بالآخر حتى أثبت بالحديث حكمين : حكم الحرمة لمطلق الطعام [بالطعام[2]] فأثبته فى القليل والكثير ، وحكم الحل بوجود المساواة كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكثير الذى يقبل المساواة . وهو نظير قوله تعالى : « فنصف مافرضتم

---

(١) كذا فى الأصول والظاهر أن بعض الألفاظ سقط من الأصل هنا .
(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية وكان فى الأصل بمطلق الطعام .

إلا أن يعفون » فى أن الثابت به حكمان حكم بنصف المفروض بالطلاق فيكون عاما فيمن يصح منه العفو ومن لايصح العفو[1] منه نحو الصغيرة والمجنونة ؛ وحكم سقوط الكل بالعفو كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التى يصح منها العفو . وعلى هذا إذا قال : لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه يلزمه الألف إلا قدر قيمة الثوب ؛ لأن موجب الاستثناء نفى الحكم فى المستثنى بدليل المعارض[2] والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان والإمكان هنا أن يجعل موجبه نفى مقدار قيمة ثوب لا نفى عين الثوب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف فيما إذا قال له على ألف درهم إلا كر حنطة : إنه ينقص من الألف قدر قيمة كر حنطة وإن الاستثناء يصحح بحسب الإمكان على الوجه الذى قلنا ، بخلاف مايقوله محمد رحمه الله إنه لايصح الاستثناء . قال[3] : ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى من الوجه الذى قلتم لكان يلزمه الألف هنا كاملاً لأن مع وجوب الألف عليه نحن نعلم أنه لا كر عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى أصلا ، فظهر أن الطريق فيه ماقلنا .

وحجتنا فى إبطال طريقة الخصم الاستثناء المذكور فى القرآن فيما هو خبر نحو قوله تعالى : « فشربوا منه إلا قليلاً منهم » . « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن دليل المعارضة فى الحكم إنما يتحقق فى الإيجاب دون الخبر لأن ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام ومع بقاء أصل الكلام للحكم لا يتصور امتناع الحكم فيه بمانع ، فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالإيجاب كدليل الخصوص ودليل الخصوص[4] يختص بالإيجاب . والثانى أن الاستثناء إنما يصح إذا كان المستثنى بعض ما تناوله الكلام . ولا يصح إذا كان جميع ما تناوله الكلام ، ودليل الخصوص الذى هو رفع للحكم كالنسخ كما يعمل فى البعض

---

(١) لفظ (العفو منه) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) كذا فى النسخ ولعل الصواب بدليل المعارضة أو بالدليل المعارض .

(٣) أى الشافعى — هامش العثمانية .

(٤) هذه العبارة ساقطة من العثمانية والهندية لكن فى هامش العثمانية ما نصه : أى دليل الخصوص يختص بإيجاب دونه الإخبار بالإجماع .

يعمل فى الـكل ، فعرفنا أنه ليس الطريق فى الاستثناء ما ذهب إليه ولـكن الطريق فيه أنه عبارة عما وراء المستثنى حتى إذا كان يتوهم بعد الاستثناء بقاء شيء دون الخبر يجعل الـكلام عبارة عنه صح وإن لم يبق من الحـكم شيء . وبيان هذا أنه لو قال عبيدى أحرار إلا عبيدى لم يصح الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له سواهم صح الاستثناء ؛ لأنه يتوهم بقاء شيء وراء المستثنى يجعل الـكلام عبارة عنه هنا ولا توهم لمثله فى الأول ، وكذلك الطلاق على هذا . ولا يجوز أن يقال إن استثناء الـكل إنما لا يصح لأنه رجوع ، فإن فيما يصح الرجوع عنه لا يصح استثناء الـكل أيضاً ، حتى إذا قال أوصيت لفلان بثلث مالى إلا ثلث مالى كان الاستثناء باطلاً والرجوع عن الوصية يصح ، وإنما بطل الاستثناء هنا لأنه لا يتوهم وراء المستثنى شيء يكون الـكلام عبارة عنه ، فعرفنا أنه تصرف فى الـكلام لا فى الحـكم ، وأنه عبارة عما وراء المستثنى بأطول الطريقين تارة وأقصرهما تارة ؛ والدليل عليه أن الدليل المعارض يستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه ، فإنه ما لم يسبق صدر الـكلام لا يتحقق الاستثناء مفيداً شيئاً بمنزلة الغاية التى لا تستقل بنفسها . فأما دليل الخصوص يصير مستقلاً بنفسه وإن لم يسبقه الـكلام[١] ويكون مفيداً لحـكمه . ثم الدليل على صحة ما قال علماؤنا أن الاستثناء يبين أن صدر الـكلام لم يتناول المستثنى أصلاً فإنه تصرف فى الـكلام كما أن دليل الخصوص تصرف فى حكم الـكلام ، ثم يتبين بدليل الخصوص أن العام لم يكن موجباً الحـكم فى موضع الخصوص فـكذلك بالاستثناء يتبين أن أصل الـكلام لم يكن متناولاً للمستثنى . والدليل على تصحيح هذه القاعدة قوله تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ؛ لأن الألف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال ما دونه بوجه فلو لم يجعل أصل الـكلام هكذا لم يمكن تصحيح ذكر الألف بوجه[٢] لأن اسم الألف لا ينطلق على تسعمائة وخمسين أصلاً ، وإذا قال الرجل لفلان على ألف درهم إلا مائة فإنه يجعل كأنه قال له على تسعمائة فإن مع بقاء صدر الـكلام على حاله وهو الألف لا يمكن إيجاب

(١) وفى الهندية : العام .

(٢) وفى العثمانية : لم يكن لتصحيح ذكر الألف وجه .

تسعمائة عليه ابتداء ؛ لأن القدر الذى يجب حكم صدر الكلام وإذا لم يكن فى صدر الكلام احتمال هذا المقدار لا يمكن إيجابه حقيقة ؛ فعرفنا به أنه يصير صدر الكلام عبارة عما وراء المستثنى وهو تسعمائة ، وكان لهذا العدد عبارتان الأقصر وهو تسعمائة والأطول هو الألف إلا مائة . وهذا معنى قول أهل اللغة : إن الاستثناء استخراج ، يعنى استخراج بعض الكلام على أن يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى ؛ ألا ترى أن بعد دليل الخصوص الحكم الثابت بالعام ما يتناوله لفظ العموم حقيقة حتى إذا كان العام بعبارة الفرد يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى منه إلا واحد ، وإذا كان بلفظ الجمع يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى منه إلا ثلاثة ، فإن أدنى ما تناوله اسم الجمع ثلاثة ، وإذا كان الباقى دون ذلك كان رفعاً للحكم بطريق النسخ . ثم كما يجوز أن يكون الكلام معتبراً فى الحكم ويمتنع ثبوت الحكم به لمانع فكذلك يجوز أن تبقى صورة الكلام ولا يكون معتبراً فى حق الحكم أصلاً كطلاق الصبى والمجنون ، فإذا جعلنا طريق الاستثناء ما ذهبنا إليه بقى صورة التكلم فى المستثنى غير موجب بحكمه وذلك جائز ، وإذا جعلنا الطريق ما قاله الخصم احتجنا إلى أن نثبت بالكلام ما ليس من محتملاته وذلك لا يجوز ؛ فعرفنا أن انعدام وجوب المائة عليه لانعدام العلة الموجبة لا لمعارض يمنع الوجوب بعد وجود العلة الموجبة ، وكذلك فى التعليق بالشرط فإن امتناع ثبوت الحكم فى المحل لانعدام علته بطريق أن التعليق بالشرط لما منع الوصول إلى المحل وصورة التكلم بدون المحل لا يكون علة للإيجاب ، فانعدام[1] الحكم لانعدام العلة فى الفصلين لا لمانع كما توهمه الخصم إلا أن الوصول إلى المحل فى التعليق متوهم لوجود الشرط فلم يبطل الكلام فى حق الحكم أصلا ولكن نجعله تصرفاً آخر وهو اليمين على أنه متى وصل[2] إلى المحل ولم يبق يميناً كان إيجاباً ، فسميناه بيان التبديل لهذا ، وانتفاء المستثنى من أصل الكلام ليس فيه توهم الارتفاع حتى تكون صورة الكلام عاملاً فيه ، فجعلناه بيان التغيير بطريق أنه عبارة عما وراء المستثنى ؛ لأنه لم يصر تصرفاً آخر

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فانعدم .

(٢) أى إذا اتصل بالمحل انحلت ولم تبق يمينا — هامش العثمانية .

بالاستثناء ؛ وهذا لأن الكلمة كما لا تكون مفهمة قبل انضمام بعض حروفها إلى البعض لا تكون مفهمة قبل انضمام بعض الكلمات إلى البعض حتى تكون دالة على المراد ، فتوقف أول الكلام على آخره فى الفصلين ويكون الكل فى حكم كلام واحد ، فإن ظهر باعتبار آخره لصدر الكلام محل آخر وهو الذمة كما فى الشرط جعل بيانا فيه تبديل ، وإن لم يظهر لصدر الكلام محل آخر بآخره جعل آخره مغيراً لصدره بطريق البيان وذلك بالاستثناء على أن يجعل عبارة عما وراء المستثنى ، ويجعل بمنزلة الغاية على معنى أنه ينتهى به صدر الكلام ولولاه لكان مجاوزاً إليه ، كما أن بالغاية ينتهى أصل الكلام على معنى أنه لولا الغاية لكان الكلام متناولا له ، ثم انعدام الحكم بعد الغاية لعدم الدليل المثبت لا لمانع بعد وجود المثبت ، فكذلك انعدام الحكم فى المستثنى لعدم دليل الموجب لا لمعارض مانع .

فأما قول أهل اللغة الاستثناء من النفى إثبات ومن الإثبات نفى ، فإطلاق ذلك باعتبار نوع من المجاز ؛ فإنهم كما قالوا هذا فقد قالوا إنه استخراج وإنه عبارة عما وراء المستثنى ولابد من الجمع بين الكلمتين ، ولا طريق للجمع سوى ما بينا وهو أنه باعتبار حقيقته فى أصل الوضع عبارة عما وراء المستثنى وهو نفى من الإثبات وإثبات من النفى باعتبار إشارته على معنى أن حكم الإثبات يتوقت به كما يتوقت[1] بالغاية فإذا لم يبق بعده ظهر النفى لانعدام علة الإثبات فسمى نفياً مجازاً .

فإن قيل : هذا فاسد فإن قول القائل لاعالم إلا زيد يفهم منه الإخبار بأن زيداً عالم ، وكذلك كلمة الشهادة تكون إقراراً بالتوحيد حقيقة كيف يستقيم حمل ذلك على نوع من المجاز ؟ قلنا : قول القائل لاعالم نفى لوصف العلم وقوله إلا زيد توقيت للوصف به ومقتضى التوقيت انعدام ذلك الوصف بعد الوقت فمقتضى كلامه هنا نفى صفة العلم لغير زيد ثم ثبت به العلم لزيد بإشارة كلامه لابنص كلامه ، كما أن نفى النهار يتوقت إلى طلوع الفجر فبوجوده يثبت ماهو ضده وهو صفة النهار ، ونفى السكون يتوقت[2] بالحركة فبعد انعدام الحركة يثبت السكون ؛ يقرره أن الآدمى لايخلو عن أحد الوصفين إما العلم وإما نفى العلم عنه ، فلما توقت النفى فى صفة كلامه بزيد

---

(١) وكان فى الأصل يتوقف به كما يتوقف الخ وأما التوقت من الهندية .

(٢) فى العثمانية والهندية موقت .

ثبت صفة العلم فيه لانعدام ضده . وفى كلمة الشهادة كذلك نقول ؛ فإن كلامه نفى الألوهية عن غير الله تعالى ونفى الشركة فى صفة الألوهية لغير الله معه ثم يثبت التوحيد بطريق الإشارة إليه ، وكان المقصود بهذه العبارة إظهار التصديق بالقلب فإنه هو الأصل والإقرار باللسان يبتنى عليه ، ومعنى التصديق بالقلب بهذا الطريق يكون أظهر . وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله إذا قال إن خرجت من هذه الدار إلا أن يأذن لى فلان فمات فلان قبل أن يأذن له بطلت اليمين ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى يأذن لى فلان ؛ لأن فى الموضعين يثبت باليمين حظر الخروج موقتاً بإذن فلان ولا تصور لذلك إلا فى حال حياة فلان ، فأما بعد موته وانقطاع إذنه لو بقيت اليمين كان موجبها حظراً مطلقا والموقت غير المطلق .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لامرأته إن خرجت إلا بإذنى فإنه يحتاج إلى تجديد الإذن فى كل مرة ، ولو كان الاستثناء بمنزلة الغاية لكانت اليمين ترتفع بالإذن مرة ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى آذن لك . قلنا : إنما اختلفا فى هذا الوجه لأن كل واحد من الكلامين يتناول محلاً آخر ؛ فإن قوله حتى آذن محله الحظر الثابت باليمين فإنه توقيت له ، وقوله إلا بإذنى محله الخروج الذى هو مصدر كلامه ومعناه إلا خروجاً بإذنى والخروج غير الحظر الثابت باليمين ؛ فعرفنا أن كل واحد منهما دخل فى محل آخر هنا ؛ فلهذا كان حكم الاستثناء مخالفاً لحكم التصريح بالغاية ، وبالاستثناء يظهر معنى التوقيت فى كل خروج يكون بصفة الإذن ، وكل خروج لا يكون بتلك الصفة فهو موجب للحنث .

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الاستثناء نوعان : حقيقة ، ومجاز . فمعنى الاستثناء حقيقة ما بينا ، وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع ؛ وهو بمعنى لكن أو بمعنى العطف . وبيانه فى قوله تعالى : «لا يعلمون الكتاب إلا أمانى» : أى لكن أباطيل . قال تعالى : « فإنهم عدوّ لى إلا رب العالمين » : أى لكن رب العالمين الذى خلقنى . وقال : « لا يسمعون فيها لغواً إلا سلاماً » : أى لكن سلاماً . وقيل فى قوله تعالى : « إلا الذين ظلموا منهم » : إنه بمعنى العطف : ولا الذين ظلموا ، وقيل لكن : أى لكن الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشونى . وقيل فى قوله « إلا خطأً » : إنه

بمعنى لـكن أى لـكن إن قتله خطأ . وزعم بعض مشايخنا أنه بمعنى ولا . قال رضى عنه : وهذا غلط عندى ؛ لأنه حينئذ يكون عطفاً على النهى فيكون نهياً والخطأ لا يكون منهياً عنه ولا مأموراً به بل هو موضوع ، قال تعالى « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولـكن ماتعمدت قلوبكم » .

ثم الـكلام لحقيقته لا يحمل على المجاز إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة ، كما فى قوله تعالى : « إلا أن يعفون » فإنه يتعذر حمله على حقيقة[١] الاستثناء لأنه إذا حمل عليه كان فى معنى التوقيت فيتقرر به حكم التنصيف الثابت بصدر الـكلام ، فعرفنا أنه بمعنى لـكن وأنه ابتداء حكم : أى لـكن إن عفا الزوج بإيفاء الـكل أو المرأة بالإسقاط فهو أقرب للتقوى . وكذلك قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فى آية القذف فإنه استثناء منقطع : أى لـكن إن تابوا من قبل أن التائبين هم القاذفون . فتعذر حمل اللفظ على حقيقة الاستثناء فإن الثابت لايخرج من أن يكون قاذفاً ، وإن كان محمولاً على حقيقة الاستثناء فهو استثناء بعض الأحوال : أى وأولئك هم الفاسقون فى جميع الأحوال إلا أن يتوبوا ، فيـكون هذا الاستثناء توقيتاً بحال ما قبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب لا لمعارض مانع كما توهمه الخصم . وقوله : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » استثناء لبعض الأحوال أيضاً : أى لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا حالة التساوى فى الـكيل . فيـكون توقيتاً للنهى بمنزلة الغاية[٢] ويثبت بهذا النص أن حكم الربا الحرمة الموقتة فى المحل دون المطلقة . وإنما تتحقق الحرمة الموقتة فى المحل الذى يقبل المساواة فى الـكيل ، فأما فى المحل الذى لا يقبل المساواة لو ثبت إنما يثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هـذا النص ؛ فلهذا لا يثبت حكم الربا فى القليل وفى المطعوم الذى لا يكون مكيلاً أصلا . وعلى هذا قلنا إذا قال لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه تلزمه الألف لأن هذا ليس

---

(١) الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثنيا ولو حمل على حقيقة الاستثناء بقى بعد قوله : « إلا أن يعفون » نصف المفروض فيتقرر حكم النصف بهذا لأن المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد . هامش العثمانية .

(٢) النصوص تقتضى حرمة موقتة إلى غاية وهى حالة المساواة والمساواة إنما تتحقق بالمعيار الشرعى وهو الـكيل فلو كان لما دون ذلك متناولا يكون حرمة مطلقة وبينهما تناف . هامش العثمانية .

باستثناء حقيقة إذ حقيقة الاستثناء فى أصل الوضع أن يكون الكلام عبارة عما وراء المستثنى والمستثنى هنا لم يتناوله صدر الكلام صورة ومعنى حتى يجعل الكلام عبارة عما وراءه فيكون استثناء منقطعاً ، ومعناه لكن لا ثوب له على . والتصريح بهذا الكلام لا يسقط عنه شيئاً من الألف ولا يمنع إعمال أصل الكلام فى إيجاب جميع الألف عليه فكذلك اللفظ الذى يدل عليه ؛ ولهذا قال محمد فى قوله إلا كر حنطة إنه تلزمه الألف كاملة . فأما أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما استحسنا هنا فقالا : كلامه استثناء حقيقة باعتبار المعنى ؛ لأن سورة صدر الكلام الإخبار بوجوب المسمى عليه ، ومعناه إظهار ما هو لازم فى ذمته ، والمكيل . والموزون كشىء واحد فى حكم الثبوت فى الذمة على معنى أن كل واحد منهما يثبت فى الذمة ثبوتاً صحيحاً بمنزلة الأثمان ، فهذا الاستثناء باعتبار صورة صدر الكلام لا يكون استخراجاً ، وباعتبار معناه يكون استخراجاً ، على أنه استخرج هذا القدر مما هو واجب فى ذمته ، والمعنى يترجح على الصورة لأنه هو المطلوب ؛ فلهذا جعلنا استثناءه استخراجاً على أن يكون كلامه عبارة عما وراء مالية كر حنطة من الألف ؛ فأما الثوب لا يكون مثل المكيل والموزون فى الصورة ولا فى المعنى وهو الثبوت فى الذمة فإنه لا يثبت فى الذمة إلا مبيعاً[1] والألف تثبت فى الذمة ثمناً فلا يمكن جعل كلامه استخراجاً باعتبار الصورة ولا باعتبار المعنى ، فلهذا جعلناه استثناء منقطعاً .

ثم قال الشافعى بناء على أصله : الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره ، لأنه معارض مانع للحكم بمنزلة الشرط ، ثم الشرط ينصرف إلى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به فكذلك الاستثناء . واستدل عليه بقوله تعالى فى آية قطاع الطريق : « إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » فإنه ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره .

وقال علماؤنا : الاستثناء تغيير وتصرف فى الكلام فيقتصر على ما يليه خاصة

---

(١) وفى العثمانية بعد قوله مبيعا كالسلم أو ما هو فى معنى السلم كالبيع بثياب موصوفة مؤجلا . وليست هذه العبارة بموجودة فى الهندية أيضا وأظن أن هذا تعليق كان بالهامش فأدخله الناسخ فى أصل العثمانية ظنا منه بأنه من الأصل .

لوجهين : أحدهما أن إعمال الاستثناء باعتبار أن الكل فى حكم كلام واحد وذلك لا يتحقق فى الكلمات المعطوفة بعضها على بعض . والثانى أن أصل الكلام عامل باعتبار أصل الوضع وإنما انعدم هذا الوصف منه بطريق الضرورة فيقتصر على ما تتحقق فيه الضرورة وهذه الضرورة ترتفع بصرفه إلى ما يليه ، بخلاف الشرط فإنه تبديل ولا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملاً إنما يتبدل به الحكم كما بينا ، ومطلق العطف يقتضى الاشتراك فلهذا أثبتنا حكم التبديل بالتعليق بالشرط فى جميع ما سبق ذكره مع أن فيه كلاماً فى الفرق بين ما إذا عطفت جملة تامة على جملة تامة وبين ما إذا عطفت جملة ناقصة على جملة تامة ثم تعقبها شرط ، ولكن ليس هذا موضع بيان ذلك . فأما قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فلأجل دليل فى نص الكلام صرفناه إلى جميع ما تقدم ، وذلك التقييد بقوله تعالى : « من قبل أن تقدروا عليهم » فإن التوبة فى محو الإثم ورجاء المغفرة والرحمة به فى الآخرة لا تختلف بوجودها بعد قدرة الإمام على التائب أو قبل ذلك ، وإنما تختلف فى حكم إقامة الحد ، الذى يكون مفوضاً إلى الإمام ؛ فعرفنا بهذا التقييد أن المراد ما سبق من الحد ، وقد يتغير حكم مقتضى الكلام لدليل فيه ؛ ألا ترى أن مقتضى مطلق الكلام الترتيب على أن يجعل المتقدم فى الذكر متقدماً فى الحكم ثم يتغير ذلك بدليل مغير ، كما فى قوله تعالى : « الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، قيماً » فإن المراد أنزله قيماً ولم يجعل له عوجاً . وكذلك فى قوله تعالى : « ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى » فإن معناه : ولولا سبقت من ربك كلمة وأجل مسمى لكان لزاماً ، وضمة اللام دلنا على ذلك فهذا نظيره .

وإذا تقرر هذا الأصل قلنا : البيان المغير والمبدل يصح موصولاً ولا يصح مفصولاً ؛ لأنه متى كان بياناً كان مقرراً للحكم الثابت بصدر الكلام كبيان التقرير وبيان التفسير ، وإنما يتحقق ذلك إذا كان موصولاً فأما إذا كان مفصولاً فإنه يكون رفعاً للحكم الثابت بمطلق الكلام . أما فى الاستثناء فإن الكلام يتم موجباً لحكمه بآخره وذلك بالسكوت عنه أو الانتقال إلى كلام آخر ،

والاستثناء الموصول ليس بكلام آخر فإنه غير مستقل بنفسه ، فأما إذا سكت فقد تم الكلام موجباً لحكمه ، ثم الاستثناء بعد ذلك يكون نسخاً بطريق رفع الحكم الثابت فلا يكون بيانا مغيراً ؛ وأما الشرط فهو مبدل باعتبار أنه يمتنع الوصول إلى المحل وهو العبد فى كلمة الإعتاق ويجعل محله الذمة وإنما يتحقق هذا إذا كان موصولا ، فأما المفصول يكون رفعاً عن المحل يعتبر هذا فى المحسوسات ؛ فإن تعليق القنديل بالحبل فى الابتداء يكون مانعاً من الوصول إلى مقره من الأرض مبينا أن إزالة اليد عنه لم يكن كسراً ، فأما بعد ما وصل إلى مقره من الأرض تعليقه بالقنديل يكون رفعاً عن محله . فتبين بهذا أن الشرط إذا كان مفصولاً فإنه يكون رفعاً للحكم عن محله بمنزلة النسخ وهو لا يملك رفع الطلاق والعتاق عن المحل بعد ما استقر فيه فلهذا لا يعمل الاستثناء والشرط مفصولاً . وعلى هذا قلنا : إذا قال لفلان على ألف درهم وديعة فإنه يصدق موصولاً ولا يصدق إذا قاله مفصولاً ؛ لأن قوله وديعة بيان فيه تغيير أو تبديل ؛ فإن مقتضى قوله على ألف درهم الإخبار بوجوب الألف فى ذمته ، وقوله وديعة فيه بيان أن الواجب فى ذمته حفظها وإمساكها إلى أن يؤديها إلى صاحبها لا أصل المال ، فإما أن يكون تبديلا للمحل الذى أخبر بصدر الكلام أنه التزمه لصاحبه أو تغييرا لما اقتضاه أول الكلام ؛ لأنه لازم عليه للمقر له من أصل المال إلى الحفظ فإذا كان موصولاً كان بياناً صحيحاً ، وإذا كان مفصولاً كان نسخاً فيكون بمنزلة الرجوع عما أقر به . وعلى هذا لو قال لغيره أقرضتنى عشرة دراهم أو أسلفتنى أو أسلمت إلى أو أعطيتنى إلا أنى لم أقبض فإن قال ذلك مفصولاً لم يصدق ، وإن قال موصولا صدق استحساناً ؛ لأن هذا بيان تغيير ؛ فإن حقيقة هذه الألفاظ تقتضى تسليم المال إليه ولا يكون ذلك إلا بقبضه إلا أنه يحتمل أن يكون المراد به العقد[1] مجازاً ، فقد تستعمل هذه الألفاظ للعقد ، فكان قوله لم أقبض تغييراً للكلام عن الحقيقة إلى المجاز فيصح موصولاً ولا يصح مفصولاً . وإذا قال دفعت إلى ألف درهم أو نقدتنى إلا أنى لم أقبض فكذلك الجواب عند محمد ؛ لأن الدفع والنقد والإعطاء

---

(١) يجوز أن يذكر القرض ويراد به سبب القرض بطريق المجاز وكذلك الإسلاف وغيره . هامش العثمانية .

فى المعنى سواء فتجعل هاتان الكلمتان كقوله أعطيتنى ويصدق فيهما إذا كان موصولا لا إذا كان مفصولاً بطريق أنه بيان تغيير . وأبو يوسف قال فيهما لا يصدق موصولا ولا مفصولا ؛ لأن الدفع والنقد اسم للفعل لا يتناول العقد مجازاً ولا حقيقة ، فكان قوله إلا أنى لم أقبض رجوعاً والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا ، فأما الإعطاء قد سمى به العقد مجازاً ، يقال عقد الهبة وعقد العطية .

وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا قال لفلان على ألف درهم إلا أنها زيوف لم يصدق موصولا ولا مفصولا . وقال أبو يوسف ومحمد : يصدق موصولا لأن قوله إلا أنها زيوف بيان تغيير فإن مطلق تسمية الألف فى البيع ينصرف إلى الجياد ؛ لأنه هو النقد الغالب وبه المعاملة بين الناس وفيه احتمال الزيوف بدون هذه العادة فكان كلامه بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا ، كما فى قوله إلا أنها وزن خمسة وكما فى الفصول المتقدمة بل أولى ؛ فإن ذلك نوع من المجاز وهذا حقيقة لأن اسم الدراهم للزيوف حقيقة كما أنها للجياد حقيقة . وأبو حنيفة يقول : مقتضى عقد المعاوضة وجوب المال بصفة السلامة ، والزيافة فى الدراهم عيب لأن الزيافة إنما تكون بغش فى الدراهم والغش عيب فكان هذا رجوعاً عن مقتضى أول كلامه والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا ، وصار دعوى العيب فى الثمن كدعوى العيب فى البيع ، بأن قال : بعتك هذه الجارية معيبا بعيب كذا وقال المشترى بل اشتريتها سليمة ؛ فإن البائع لا يصدق سواء قاله موصولا أو مفصولا ، بخلاف قوله إلا أنها وزن خمسة فإن ذلك استثناء لبعض المقدار بمنزلة قوله إلا مائتين ، وبخلاف قوله لفلان على كر حنطة من ثمن بيع إلا أنها ردية لأن الرداءة ليست بعيب فى الحنطة ، فالعيب ما يخلو عنه أصل الفطرة والرداءة فى الحنطة تكون بأصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فيصح موصولا كان أو مفصولا .

وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن خمر ، فإن عند أبى يوسف ومحمد هذا بيان تغيير من حقيقة وجوب المال إلى [بيان[1]] مباشرة سبب الالتزام صورة وهو شراء الخمر فيصح موصولا لا مفصولا . وأبو حنيفة يقول هذا رجوع ؛ لأن

---

(١) زيادة من الهندية .

أول كلامه تنصيص على وجوب المال فى ذمته وثمن الخمر لا يكون واجباً فى ذمة المسلم بالشراء فيكون رجوعاً . وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن جارية باعنيها إلا أنى لم أقبضها فإن على قول أبى يوسف ومحمد يصدق إذا كان موصولا ، وإذا كان مفصولا يسأل المقر له عن الجهة فإن قال الألف لى عليه بجهة أخرى سوى البيع فالقول قوله والمال لازم على المقر ، وإن قال بجهة البيع ولكنه قبضها فالقول حينئذ قول المقر أنه لم يقبضها لأن هذا بيان تغيير ؛ فإنه يتأخر به حق المقر له فى المطالبة بالألف إلى أن يحضر الجارية ليسلمها بمنزلة شرط الخيار أو الأجل فى العقد يكون مغيراً لمقتضى مطلق العقد ولا يكون ناسخاً لأصله فيصح هذا البيان منه موصولا ، وإذا كان مفصولا فإن صدقه فى الجهة فقد ثبتت الجهة بتصادقهما عليه ثم ليس فى إقراره بالشراء ووجوب المال عليه بالعقد إقرار بالقبض فكان المقر له مدعياً عليه ابتداء تسليم المبيع وهو منكر ليس براجع عما أقر به فجعلنا القول قول المنكر ، وإذا كذبه فى الجهة لم تثبت الجهة التى ادعاها وقد صح تصديقه له فى وجوب المال عليه ، وبيانه الذى قال إنه من ثمن جارية لم يقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولا . وأبو حنيفة يقول هذا رجوع عما أقر به ؛ لأنه أقر بأول كلامه أن المال واجب له دينا فى ذمته وثمن جارية لا يوقف على أثرها لا تكون واجبة عليه إلا بعد القبض ؛ فإن المبيعة قبل التسليم إذا صارت بحيث لا يوقف[1] على عينها بحال بطل العقد ولا يكون ثمنها واجباً . وقوله من ثمن جارية باعنيها ولكنى لم أقبضها إشارة إلى هذا فإن الجارية التى هى غير معينة لا يوقف على أثرها وما من جارية يحضرها البائع إلا وللمشترى أن يقول المبيعة غيرها ؛ فعرفنا أن آخر كلامه رجوع عما أقر به من وجوب المال ديناً فى ذمته والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا . وعلى هذا قال أصحابنا فى كتاب الشركة : إذا قال لغيره بعت منك هذا العبد بألف درهم إلا نصفه فإنه يجعل هذا بيعاً لنصف العبد بجميع الألف ، ولو قال على أن لى نصفه يكون بائعاً نصف العبد بخمسمائة لأنه إذا قيد كلامه بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى وإنما أدخله على المبيع

---

(١) كما إذا هلك قبل القبض أو كان المبيع مجهولا — هامش العثمانية .

دون الثمن ، وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فيصير بائعاً لذلك بجميع الألف .
فأما قوله على أن لى نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام ويصير بائعاً جميع العبد من نفسه ومن المشترى بالألف وبيعه من نفسه معتبر إذا كان مفيداً ؛ ألا ترى أن المضارب يبيع مال المضاربة من رب المال فيجوز لكونه مفيدا ، وإذا كان كل واحد من البدلين مملوكاً له فهنا أيضا إيجابه لنفسه مفيد فى حق تقسيم الثمن فيعتبر ويتبين به أنه صار بائعاً نصفه من المشترى بنصف الألف ، كما لو باع منه عبدين بألف درهم وأحدهما مملوك له يصير بائعاً عبد نفسه منه بحصته من الثمن إذا قسم على قيمته وقيمة العبد الذى هو ملك المشترى . وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف فيمن أودع صبياً محجوراً عليه مالاً فاستهلكه إنه يكون ضامناً ؛ لأن تسليطه إياه على المال بإثبات يده عليه يتنوع نوعين استحفاظ وغير استحفاظ ، فيكون قوله احفظه بياناً منه لنوع ما كان من جهته وهو التمكين ، وبيانه تصرف منه فى حق نفسه مقصوراً عليه غير متناول لحق الغير ، فينعدم ما سوى الاستحفاظ لانعدام علته ، وينعدم نفوذ الاستحفاظ لانعدام ولايته على المحل وكون الصبى ممن لا يحفظ ، وبعد انعدام النوعين يصير كأنه لم يوجد تمكينه من المال أصلاً فإذا استهلكه كان ضامناً ، كما لو كان المال فى يد صاحبه على حاله فجاء الصبى واستهلكه . وأبو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما قالا : التسليط فعل مطلق وليس بعام حتى يصار فيه إلى التنويع ، وقوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ليشتغل بتصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه معارض ؛ لأن الدفع إليه تسليط مطلقاً ، وقوله احفظ معارض بمنزلة دليل الخصوص أو بمنزلة ما قاله الخصم فى الاستثناء ، وإنما يكون معارضاً إذا صح منه هذا القول شرعاً كدليل الخصوص إنما يكون معارضاً إذا صح شرعاً ، ولا خلاف أن قوله احفظ غير صحيح فى حكم الاستحفاظ شرعاً فيبقى التسليط مطلقاً ، فالاستهلاك بعد تسليط من له الحق مطلقاً لا يكون موجباً للضمان على الصبى ولا على البالغ .
وما يخرج من المسائل على هذا الأصل يكثر تعدادها ، فمن فهم ما أشرنا إليه فهو يهديه إلى ما سواها ، والله أعلم .

فصــــل

وأما بيان الضرورة فهو نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له فى الأصل . وهو على أربعة أوجه : منه ما ينزل منزلة المنصوص عليه فى البيان ، ومنه ما يكون بياناً بدلالة حال المتكلم ، ومنه ما يكون بياناً بضرورة دفع الغرور ، ومنه ما يكون بياناً بدلالة الكلام .

فأما الأول فنحو قوله : « وورثه أبواه فلأمه الثلث » فإنه لما أضاف الميراث إليهما فى صدر الكلام ثم بين نصيب الأم كان ذلك بياناً أن للأب ما بقى فلا يحصل هذا البيان بترك التنصيص على نصيب الأب ، بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الأب كالمنصوص عليه . وعلى هذا قال أصحابنا فى المضاربة : إذا بين رب المال حصة المضارب من الربح ولم يبين حصة نفسه جاز العقد قياساً واستحساناً ؛ لأن المضارب هو الذى يستحق بالشرط وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه خاصة وقد وجد ، ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب جاز العقد استحساناً ؛ لأن مقتضى المضاربة الشركة بينهما فى الربح فببيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوماً ويجعل ذلك كالمنطوق به فكأنه قال لك ما بقى . وكذلك فى المزارعة إذا بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحساناً لهذا المعنى . وكذلك لو قال فى وصيته أوصيت لفلان وفلان بألف درهم لفلان منها أربعمائة ، فإن ذلك بيان أن للآخر ستمائة بمنزلة ما لو نص عليه . وكذلك لو قال أوصيت بثلث مالى لزيد وعمرو لزيد من ذلك ألف درهم فإنه يجعل هذا بياناً منه أن ما يبقى من الثلث لعمرو كما لو نص عليه .

وأما النوع الثانى فنحو سكوت صاحب الشرع عن معاينة شىء عن تغييره يكون بياناً منه لحقيته باعتبار حاله ؛ فإن البيان واجب عند الحاجة إلى البيان ، فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك لا محالة ولو بينه لظهر ، وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور يكون دليلاً على نفيه بدلالة حالهم ؛

لأن المستحق جاء يطلب حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له ، وكانت هذه أول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسمعوا فيه نصا عنه ، فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال ، والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفى . وعلى هذا قلنا : إذا ولدت أمة الرجل ثلاثة أولاد فى بطون مختلفة فقال : الأكبر ابنى ، فإنه يكون ذلك بياناً منه أن الآخرين ليسا بولدين له ؛ لأن نفى نسب ولد ليس منه واجب ، ودعوى نسب ولد هو منه ليتأكد به على وجه لا ينتفى واجب أيضاً ، فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفى فيجعل ذلك كالتصريح بالنفى . وعلى هذا قلنا : البكر إذا بلغها نكاح الولى فسكتت يجعل ذلك إجازة منها باعتبار حالها فإنها تستحى فيجعل سكوتها دليلاً على جواب يحول الحياء بينها وبين التكلم به وهو الإجازة التى يكون فيها إظهار الرغبة فى الرجال ، فإنها إنما تستحى من ذلك .

وأما النوع الثالث فنحو سكوت المولى عن النهى عند رؤية العبد يبيع ويشترى ، فإنه يجعل إذناً له فى التجارة لضرورة دفع الغرور عمن يعامل العبد ، فإن فى هذا الغرور إضراراً بهم والضرر مدفوع ولهذا لم يصح الحجر الخاص بعد الإذن العام المنتشر ، والناس لا يتمكنون من استطلاع رأى المولى فى كل معاملة يعاملونه مع العبد ، وإنما يتمكنون من التصرف بمرأى العين منه ، ويستدلون بسكوته على رضاه ، فجعلنا سكوته كالتصريح بالإذن لضرورة دفع الغرور . وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع يجعل بمنزلة إسقاط الشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشترى فإنه يحتاج إلى التصرف فى المشترى ، فإذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة إسقاطاً للشفعة فإما أن يمتنع المشترى ، من التصرف أو ينقض الشفيع عليه تصرفه ، فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على إسقاط الشفعة وإن كان السكوت فى أصله غير موضوع للبيان بل هو ضده . وكذلك نكول المدعى عليه عن اليمين يجعل بمنزلة الإقرار منه إما لدفع الضرر عن المدعى فيكون من النوع الثالث ، أو لحال الناكل وهو امتناعه من اليمين المستحقة عليه بعد تمكنه من إيفائه .

وأما النوع الرابع فبيانه فيما إذا قال لفلان على مائة ودرهم أو مائة ودينار ، فإن ذلك بيان للمائة أنها من جنس المعطوف عندنا . وعند الشافعى يلزمه المعطوف والقول فى بيان جنس المائة قوله ، وكذلك لو قال مائة وقفيز حنطة أو ذكر مكيلا أو موزوناً آخر . واحتج فقال : إنه أقر بمائة مجملا ثم عطف ما هو مفسر فيلزمه المفسر ويرجع إليه فى بيان المجمل ، كما لو قال مائة وثوب أو مائة وشاة أو مائة وعبد ؛ وهذا لأن المعطوف غير المعطوف عليه فلا يكون العطف تفسيرا للمعطوف عليه بعينه ، وكيف يكون تفسيراً وهو فى نفسه مقر به لازم إياه ! ولو كان تفسيراً له لم يجب به شىء لأن الوجوب بالكلام المفسر لا بالتفسير . ولكنا نقول : قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة . أما من حيث العادة فلأن الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه فى العدد إذا كان المعطوف مفسراً بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه والاكتفاء بذكر التفسير للمعطوف ؛ فإنهم يقولون مائة وعشرة دراهم على أن يكون الكل من الدراهم ، وإنما اعتادوا ذلك لضرورة طول الكلام وكثرة العدد والإيجاز عند ذلك طريق معلوم عادة ، وإنما اعتادوا هذا فيما يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون مالا يثبت فى الذمة إلا فى معاملة خاصة كالثياب فإنها لا تثبت فى الذمة قرضاً ولا بيعاً مطلقاً ، وإنما يثبت فى السلم أو فيما هو فى معنى السلم كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلاً . وأما من حيث الدلالة فلأن المعطوف مع المعطوف عليه كشىء واحد من حيث الحكم والإعراب بمنزلة المضاف مع المضاف إليه ، ثم الإضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفاً بالمضاف إليه ، فكذلك العطف متى كان صالحاً للتعريف يصير المعطوف عليه معرفاً بالمعطوف باعتبار أنهما كشىء واحد ، ولكن هذا فيما يجوز أن يثبت فى الذمة عند مباشرة السبب بذكر المعطوف بالمعطوف عليه كالمكيل والموزون . فأما ما ليس بمقدر لا يثبت ديناً فى الذمة بذكر المعطوف [والمعطوف[1]] عليه مع إلحاق التفسير بالمعطوف عليه ، ولكن يحتاج إلى ذكر شرائط أخر ، فلهذا لم نجعل المعطوف عليه مفسراً بالمعطوف هناك .

---

(١) زيادة من النسختين .

واتفقوا أنه لو قال لفلان على مائة وثلاثة دراهم أنه تلزمه الكل من الدراهم . وكذلك لو قال مائة وثلاثة أثواب أو ثلاثة أفراس أو ثلاثة أعبد ، لأنه عطف إحدى الجملتين على الأخرى ثم عقبهما بتفسير والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه ، فالتفسير المذكور يكون تفسيراً لهما . وكذلك لو قال له على أحد وعشرون درهما فالكل دراهم ؛ لأنه عطف العدد المبهم على ما هو واحد مذكور على وجه الإبهام ، وقوله درهما مذكور على وجه التفسير فيكون تفسيراً لهما ، والاختلاف فى قوله له مائة ودرهمان كالاختلاف فى قوله ودرهم . وقد روى عن أبى يوسف أنه إذا قال له على مائة وثوب أو مائة وشاة فالمعطوف يكون تفسيراً المعطوف عليه ، بخلاف ما إذا قال مائة وعبد لأن فى قوله مائة ودرهم إنما جعلناه تفسيراً باعتبار أن المعطوف والمعطوف عليه كشىء واحد ؛ وهذا يتحقق فى كل ما يحتمل القسمة فإن معنى الاتحاد بالعطف فى مثله يتحقق ، فأما ما لا يحتمل القسمة مطلقاً كالعبد لا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير المجمل بالمعطوف فيه مفسراً ، والله أعلم .

باب النسخ جوازاً وتفسيراً

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الناس تكلموا فى معنى النسخ لغة فقال بعضهم : هو عبارة عن النقل ، من قول القائل : نسخت الكتاب إذا نقله من موضع إلى موضع . وقال بعضهم : هوعبارة عن الإبطال ، من قولهم نسخت الشمس الظل : أى أبطلته . وقال بعضهم : هو عبارة عن الإزالة من قولهم نسخت الرياح الآثار : أى أزالتها . وكل ذلك مجاز لا حقيقة ؛ فإن حقيقة النقل أن تحول عين الشىء من موضع إلى موضع آخر ونسخ الكتاب لا يكون بهذه الصفة إذ لا يتصور نقل عين المكتوب من موضع إلى موضع آخر وإنما يتصور إثبات مثله فى المحل الآخر . وكذلك فى الأحكام فإنه لا يتصور نقل الحكم الذى هو منسوخ إلى ناسخه وإنما المراد إثبات مثله مشروعاً فى المستقبل أو نقل التعبد من الحكم الأول إلى الحكم الثانى . وكذلك معنى الإزالة فإن إزالة الحجر عن مكانه لا يعدم عينه ولكن عينه باق فى المكان الثانى وبعد النسخ لا يبقى الحكم الأول ، ولو كان حقيقة النسخ الإزالة لكان يطلق هذا

الاسم على كل ما توجد فيه الإزالة وأحد لايقول بذلك . وكذلك لفظ الإبطال فإن بالنص لا تبطل الآية وكيف تـكون حقيقة النسخ الإبطال وقد أطلق الله تعالى ذلك فى الإثبات بقوله تعالى : « إنا كنانستنسخ ما كنتم تعملون » فعرفنا أن الاسم شرعى عرفناه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها » وأوجه ماقيل فيه إنه عبارة عن التبديل من قول القائل نسخت الرسوم : أى بدلت برسوم أخر . وقد استبعد هذا المعنى بعض من صنف فى هذا الباب من مشايخنا وقال : فى إطلاق لفظ التبديل إشارة إلى أنه رفع الحـكم المنسوخ وإقامة الناسخ مقامه ، وفى ذلك إيهام البداء والله تعالى يتعالى عن ذلك . قال رضى الله عنه : وعندى أن هذا سهو منه وعبارة التبديل منصوص عليه فى القرآن ، قال تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية » وإذا كان اسم النسخ شرعيا معلوماً بالنص فجمله عبارة عما يكون معلوماً بالنص أيضاً يكون أولى الوجوه . ثم هو فى حق الشارع بيان محض ؛ فإن الله تعالى عالم بحقائق الأمور لا يعزب عنه مثقال ذرة ، ثم إطلاق الأمر بشىء يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد من غير أن نقطع القول به فى زمن من ينزل عليه الوحى ، فـكان النسخ بياناً لمدة الحـكم المنسوخ فى حق الشارع وتبديلاً لذلك الحـكم بحكم آخر فى حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل الناسخ ، بمنزلة القتل فإنه انتهاء الأجل فى حق من هو عالم بعواقب الأمور . لأن المقتول ميت بأجله بلا شبهة ، ولـكن فى حق القاتل جعل فعله جناية على معنى أنه يعتبر فى حقه حتى يستوجب به القصاص وإن كان ذلك موتاً بالأجل المنصوص عليه فى قوله تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ومن فهم معنى التبديل بهذه الصفة عرف أنه ليس فيه من إيهام البداء شىء .

ثم المذهب عند المسلمين أن النسخ جائز فى الأمر والنهى الذى يجوز أن يكون ثابتاً ويجوز أن لا يكون على ما نبينه فى فصل محل النسخ ، وعلى قول اليهود النسخ لا يجوز أصلاً . وهم فى ذلك فريقان : فريق منهم يأبى النسخ عقلاً ، وفريق يأبى جوازه سمعاً وتوقيفا . وقد قال بعض من لا يعتد بقوله من المسلمين إنه لايجوز النسخ أيضاً ، وربمـا قالوا لم يرد النسخ فى شىء أصلاً . ولا وجه للقول الأول إذا كان القائل ممن يعتقد الإسلام ؛ فإن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لمـا قبلها

من الشرائع فكيف يتحقق هذا القول منه مع اعتقاده لهذه الشريعة . والثانى باطل نصا ؛ فإن قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » وقوله : « وإذا بدلنا آية مكان آية » نص قاطع على جواز النسخ ، وانتساخ التوجه إلى بيت المقدس بفرضية التوجه إلى الكعبة أمر ظاهر لا ينكره عاقل ؛ فقول من يقول لم يوجد باطل من هذا الوجه . فأما من قال من اليهود إنه لا يجوز بطريق التوقيف استدل بما يروى عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال : تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض . وزعموا أن هذا مكتوب فى التوراة عندهم ، وقالوا قد ثبت عندنا بالطريق الموجب للعلم وهو خبر التواتر عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن شريعتى لا تنسخ كما تزعمون[1] أنتم أن ذلك ثبت عندكم بالنقل المتواتر عمن تزعمون أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . وبهذا الطريق طعنوا فى رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا من أحل العمل فى السبت لايجوز تصديقه ولا يجوز أن يأتى بمعجزة تدل على صدقه . ومن أنكر منهم ذلك عقلاً قال الأمر بالشىء دليل على حسن المأمور به ، والنهى عن الشىء دليل على قبح المنهى عنه ، والشىء الواحد لا يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً ؛ فالقول بجواز النسخ قول بجواز البداء ، وذلك إنما يتصور ممن يجهل عواقب الأمور والله تعالى يتعالى عن ذلك ؛ يوضحه أن مطلق الأمر يقتضى التأبيد فى الحكم وكذلك مطلق النهى ، ولهذا حسن منا اعتقاد التأبيد فيه فيكون ذلك بمنزلة التصريح بالتأبيد ، ولو ورد نص بأن العمل فى السبت حرام عليكم أبدا لم يجز نسخه بعد ذلك بحال ، فكذلك إذا ثبت التأبيد بمقتضى مطلق الأمر إذ لو كان ذلك موقتاً كما قلتم لكان تمام البيان فيه بالتنصيص على التوقيت فما كان[2] يحسن إطلاقه عن ذكر التوقيت وفى ذلك إيهام الخلل فيما بينه الله تعالى فلا يجوز القول به أصلاً .

وحجتنا فيه من طريق التوقيف اتفاق الكل على أن جواز النكاح بين الإخوة والأخوات قد كان فى شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ، وبه حصل التناسل ،

---

(١) وفى العثمانية والهندية : تدعون .

(٢) وكان فى الأصل : فكما يحسن ، وفى الهندية : فما كان يحسن ، وهو الصواب .

وقد[1] انتسخ ذلك بعده ، وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء قد كان في شريعته ؛ فإن حواء رضى الله عنها خلقت منه وكان يستمتع بها ثم انتسخ ذلك الحكم حتى لا يجوز لأحد أن يستمتع بمن هو بعض منه بالنكاح نحو ابنته ؛ ولأن اليهود مُقِرون بأن يعقوب عليه السلام حرم شيئاً من المطعومات على نفسه ، وأن ذلك صار حراماً عليهم كما أخبرنا الله تعالى به فى قوله : « كل الطعام كان حلاً لبنى إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه » الآية ، والنسخ ليس إلا تحريم المباح أو إباحة الحرام ، وكذلك العمل فى السبت كان مباحاً قبل زمن موسى عليه السلام فإنهم يوافقوننا على أن حرمة العمل فى السبت من شريعة موسى ، وإنما يكون من شريعته إذا كان ثبوته بنزول الوحى عليه ، فأما إذا كان ذلك قبل شريعته على هذا الوجه أيضاً فلا فائدة فى تخصيصه أنه شريعته ، فإذا جاز ثبوت الحرمة فى شريعته بعد ما كان مباحاً جاز ثبوت الحل فى شريعة نبى آخر قامت الدلالة على صحة نبوته . ومن حيث المعقول الكلام من وجهين : أحدهما أن النسخ فى المشروعات التى يجوز أن تكون مشروعا ويجوز أن لا تكون ، ومعلوم أن هذه المشروعات شرعها الله تعالى على سبيل الابتلاء لعباده حتى يمير[2] المطيع من العاصى . ومعنى الابتلاء يختلف باختلاف أحوال الناس ، وباختلاف الأوقات ؛ فإن فى هذا الابتلاء حكمة بالغة وليس ذلك إلا منفعة للعباد فى ذلك عاجلاً أو آجلاً ؛ لأن الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه المضار والمنافع ، وما لا منفعة فيه أصلاً يكون عبثاً ضدًّا للحكمة ، ثم قد تكون المنفعة فى إثبات شىء فى وقت وفى نفيه فى وقت آخر كإيجاب الصوم فى النهار إلى غروب الشمس أو طلوع النجوم كما هو مذهبهم ، ونفى الصوم بعد ذلك ، ويختلف ذلك باختلاف أحوال الناس كوجوب اعتزال المرأة فى حالة الحيض وانتفاء ذلك بعدما طهرت ؛ ألا ترى أنه لونص على ذكر الوقت فيه بأن قال حرمت عليكم العمل فى السبت ألف سنة ثم هو مباح بعد ذلك كان مستقيماً وكان معنى الابتلاء فيه متحققاً ولم يكن فيه من معنى البداء شىء ، فكذلك عند إطلاق اللفظ فى التحريم . ثم النسخ بعد ذلك إذا انتهت مدة التحريم الذى كان معلوماً عند

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ثم انتسخ .

(٢) وفى العثمانية والهندية : يتميز .

الشارع حين شرعه لا يكون فيه من معنى البداء شيء بل يكون امتحاناً للمخاطبين في الوقتين جميعاً ، وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة ، وتبديل الغنى بالفقر والفقر بالغنى ؛ فإن ذلك ابتلاء بالطريق الذى قلنا إليه أشار الله تعالى فيما أنزله على نبينا صلى الله عليه وسلم وقال : « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه » والثانى أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وذلك غيب عنا لو بينه لنا فى وقت الأمر كان حسناً لا يشوبه من معنى القبح شيء فكذلك إذا بينه بعد ذلك بالنسخ .

وإنما قلنا ذلك لأن النسخ إنما يكون فيما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون مشروعاً ومع الشرع مطلقاً يحتمل أن يكون موقتا ويحتمل أن يكون مؤبداً احتمالاً على السواء ؛ لأن الأمر يقتضى كونه مشروعاً من غير أن يكون موجباً بقاءه مشروعاً وإنما البقاء بعد الثبوت بدليل آخر سبق أو بعدم الدليل المزيل ، فأما أن يكون ذلك واجبا بالأمر فلا ؛ لأن إحياء الشريعة بالأمر به كإحياء الشخص وذلك لا يوجب بقاءه وإنما يوجب وجوده ، ثم البقاء بعد ذلك بإبقاء الله تعالى إياه أو بانعدام سبب الفناء ، فكما أن الإماتة بعد الإحياء لا يكون فيه شيء من معنى القبح ، ولا يكون دليل البداء والجهل بعواقب الأمور بل يكون ذلك بياناً لمدة بقاء الحياة الذى كان معلوماً عند الخالق حين خلقه وإن كان ذلك غيباً عنا فكذلك النسخ فى حكم الشرع .

فإن قيل : فعلى هذا بقاء الحكم قبل أن يظهر ناسخه لا يكون مقطوعاً به لأنه ما لم يكن هناك دليل موجب له لا يكون مقطوعاً به ولا دليل سوى الأمر به .

قلنا : أما فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك نقول بقاءه بعد الأمر إنما يكون باستصحاب الحال لجواز نزول الوحى بما ينسخه ويبين[1] به مدة بقائه إلا أن الواجب علينا التمسك بما ظهر عندنا لا بما هو غيب عنا ، فما لم تظهر لنا مدة البقاء بنزول الناسخ يلزمنا العمل به ، وكذلك بعد نزول الناسخ قبل أن يعلم المخاطب به . وهو نظير حياة المفقود بعد ما غاب عنا فإنه يكون ثابتاً باستصحاب الحال لابدليل موجب لبقائه حيا ، ولكنا نجعله فى حكم الأحياء بناء على ما ظهر لنا حتى يتبين انتهاء مدة حياته بظهور موته ؛ فأما بعد وفاة الرسول عليه السلام

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فتبين .

فلم يبق احتمال النسخ وصار البقاء ثابتاً بدليل مقطوع به وهو أن النسخ لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحى ، ولا توهم لذلك بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فإن قيل : فعلى هذا لا يكون النسخ فى أصل الأمر لأن الحكم الثابت بالأمر غير الأمر فببيان مدته لا يثبت تبديل الأمر بالنهى . قلنا : وهكذا نقول فإنه ليس فى النسخ تعرض للأمر بوجه من الوجوه بل للحكم الثابت به ظاهراً بناء على ما هو معلوم لنا ؛ فإنه كان يجوز البقاء بعد هذه المدة باعتبار الإطلاق الذى كان عندنا . فأما فى حق الشارع فهو بيان مدة الحكم كما كان معلوماً له حقيقة ولا يتحقق منه توهم التعرض للأمر ولا الحكمه كالإماتة بعد الإحياء فإنه بيان المدة من غير أن يكون فيه تعرض لأصل الإحياء ولا لما يبتنى عليه من مدة البقاء ، فاعتبار ما هو ظاهر لنا يكون فيه تبديل صفة الحياة بصفة الوفاة ، وإنما تتحقق المنافاة بين القبح والحسن فى محل واحد فى وقت واحد ، فأما فى وقتين ومحلين فلا يتحقق ذلك ؛ ألا ترى أنه لا يتوجه الخطاب على من لا يعقل من صبى أو مجنون ثم يتوجه عليه الخطاب بعد ما عقل ويكون كل واحد منهما حسناً لاختلاف الوقت أو لاختلاف المحل . وهذا لأن أحوالنا تتبدل فيكون[1] النسخ تبديلاً بناء على مايتبدل من أحوالنا من العلم مدة البقاء والجهل به لا يكون مؤدياً إلى الجمع بين صفة القبح والحسن والله يتعالى عن ذلك ، فكان فى حقه بياناً محضا لمدة بقاء المشروع بمنزلة المنصوص عليه حين شرعه . وما استدلوا به من السمع لا يكاد يصح عندنا بعد ما ثبت رسالة رسل بعد موسى عليه السلام بالآيات المعجزة ، والدلائل القاطعة . ودعواهم أن ذلك فى التوراة غير مسموعة منهم ؛ لأنه ثبت عندنا على لسان من ثبتت رسالته أنهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا ، ولأن كلام الله تعالى لا يثبت إلا بالنقل المتواتر وذلك لا يوجد فى التوراة بعد ما فعل بختنصر ببنى إسرائيل ما فعل من القتل الذريع وإحراق أسفار التوراة . وفى المسألة كلام كثير بين أهل الأصول ، ولكننا اقتصرنا هنا على قدر مايتصل بأصول الفقه ، والمقصود من بيان هذه المسألة هنا مايترتب عليها من أصول الفقه ، والله الموفق للإتمام .

---

(١) وفى الهندية : فكون النسخ .

فصل فى بيان محل النسخ

قد بينا أن جواز النسخ مختص بما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون مشروعاً وهو مما يحتمل التوقيت نصا مع كونه مشروعاً ؛ لأنه بيان مدة بقاء الحكم وبعد انتهاء المدة لايبقى مشروعاً فلابد من أن يكون فيه احتمال الوصفين . وبهذا البيان يظهر أنه إذا كان موقتاً فلابد من أن يكون محتملاً للتوقيت نصاً ، وفى هذا بيان أنه ليس فى أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من الوجوه ؛ لأن الله تعالى بأسمائه وصفاته لم يزل كان ولايزال يكون ، ومن صفاته أنه صادق حكيم عالم بحقائق الأمور فلا احتمال للنسخ فى هذا بوجه من الوجوه ؛ ألا ترى أن الأمر بالإيمان بالله وكتبه ورسله لايحتمل التوقيت بالنص ، وأنه لايجوز أن يكون غير مشروع بحال من الأحوال . وعلى هذا قال جمهور العلماء لانسخ فى الأخبار أيضاً ؛ يعنون فى معانى الأخبار واعتقاد كون المخبر به على ما أخبر به الصادق الحكيم ، بخلاف مايقوله بعض أهل الزيغ من احتمال النسخ فى الأخبار التى تكون فى المستقبل ؛ لظاهر قوله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت » ولكنا نقول : الأخبار ثلاثة : خبر عن وجود ماهو ماض وذلك ليس فيه احتمال التوقيت ولا احتمال أن لا يكون موجوداً ، وخبر عما هو موجود فى الحال وليس فيه هذا الاحتمال أيضاً ، وخبر عما هو كائن فى المستقبل نحو الإخبار بقيام الساعة وليس فيه احتمال مابينا من التردد فتجويز النسخ فى شىء من ذلك يكون قولاً بتجويز الكذب والغلط على المخبر به ؛ ألا ترى أنه لا يستقيم أن يقال اعتقدوا الصدق فى هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقدوا فيه الكذب بعد ذلك . والقول بجواز النسخ فى معانى الأخبار يؤدى إلى هذا لا محالة ، وهو البداء والجهل الذى تدعيه اليهود فى أصل النسخ . فأما قوله تعالى : « يمحو الله مايشاء ويثبت » فقد فسره الحسن رضى الله عنه بالإحياء والإماتة . وفسره زيد بن أسلم رضى الله عنه قال : « يمحو الله ما يشاء » مما أنزله من الوحى « ويثبت » بإنزال الوحى فيه . فعلى هذا يتبين أن المراد ما يجوز أن يكون مؤقتاً أو أن المراد التلاوة ، ونحن نجوز ذلك فى الأخبار أيضاً بأن تترك التلاوة فيه حتى يندرس وينعدم حفظه من قلوب العباد كما فى الكتب المتقدمة ، وإنما

لا يجوز ذلك فى معانى الأخبار على ما قررنا . وإنما محل النسخ الأحكام المشروعة بالأمر والنهى مما يجوز أن لا يكون مشروعاً ويجوز أن يكون مشروعاً موقتاً . وذلك ينقسم أربعة أقسام : قسم منه ما هو مؤبد بالنص ، وقسم منه ما يثبت التأبيد فيه بدلالة النص ، وقسم منه ماهو موقت بالنص . فهذه الأقسام الثلاثة ليس فيها احتمال النسخ أيضاً ، وإنما احتمال النسخ فى القسم الرابع وهو المطلق الذى يحتمل أن يكون موقتاً ويحتمل أن يكون مؤبداً احتمالاً على السواء .

فأما بيان القسم الأول فى قوله تعالى : « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » ففيه تنصيص على التأبيد ، وكذلك فى قوله تعالى : « خالدين فيها أبداً » لأن بعد التنصيص على التأبيد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون إلا على وجه البداء وظهور الغلط ، والله تعالى يتعالى عن ذلك .

وما ثبت التأبيد فيه بدلالة النص فبيانه فى الشرائع بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقرا عليها فإنه ليس فيها احتمال النسخ ؛ لأن النسخ لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحى ، وقد ثبت بدليل مقطوع به أن رسول الله خاتم النبيين وأنه لانسخ لشريعته فلا يبقى احتمال النسخ بعد هذه الدلالة فيما كان شريعة له حين قبض . ونظيره من المخلوقات الدار الآخرة فقد ثبت بدليل مقطوع به أنه لافناء لها .

وأما القسم الثالث : فبيانه فى قول القائل : أذنت لك فى أن تفعل كذا إلى مائة سنة ؛ فإن النهى قبل مضى تلك المدة يكون من باب البداء ، ويتبين به أن الإذن الأول كان غلطاً منه لجهله بعاقبة الأمر ، والنسخ الذى يكون مؤدياً إلى هذا لايجوز القول به فى أحكام الشرع ، ولم يرد شرع بهذه الصفة .

فأما القسم الرابع : فبيانه فى العبادات المفروضة شرعاً عند أسباب جعلها الشرع سبباً لذلك فإنها تحتمل التوقيت نصا يعنى فى الأداء اللازم باعتبار الأمر ، وفى الأسباب التى جعلها الله تعالى سبباً لذلك ؛ فإنه لو قال جعلت زوال الشمس سبباً لوجوب صلاة الظهر عليكم إلى وقت كذا كان مستقيماً ، ولو قال جعلت شهود الشهر سبباً لوجوب الصوم عليكم إلى وقت كذا كان مستقيماً . وهذا كله فى الأصل مما يجوز أن يكون

مشروعا ويجوز أن لا يكون فكان النسخ فيه بياناً لمدة بقاء الحكم وذلك جائز باعتبار ما بينا من المعنيين : أحدهما أن معنى الابتلاء والمنفعة للعباد فى شيء يختلف باختلاف الأوقات واختلاف الناس فى أحوالهم . والثانى أن دليل الإيجاب غير موجب للبقاء بمنزلة البيع يوجب الملك فى المبيع للمشترى ولا يوجب بقاء الملك بل بقاؤه بدليل آخر مبقٍ أو بعدم دليل المزيل وهو موجب الثمن فى ذمة المشترى ولا يوجب بقاء الثمن فى ذمته لا محالة ، ولا يكون فى النسخ تعرضاً للأمر ولا للحكم الذى هو موجبه ، وامتناع جواز النسخ فيما تقدم من الأقسام كان لاجتماع معنى القبح والحسن ، وإنما يتحقق ذلك فى وقت واحد لا فى وقتين ، حتى إن ما يكون حسناً لعينه لا يجوز أن يكون قبيحاً لعينه بوجه من الوجوه .

فإن قيل : أليس أن الخليل صلى الله عليه وسلم أمر بذبح ولده وكان الأمر دليلاً على حسن ذبحه ثم انتسخ ذلك فكان منهيا عن ذبحه مع قيام الأمر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ، ولا شك أن النهى عن ذبح الولد الذى به يثبت الانتساخ كان دليلاً على قبحه وقد قلتم باجتماعهما فى وقت واحد . قلنا : لا كذلك فإنا لا نقول بأنه انتسخ الحكم الذى كان ثابتاً بالأمر ، وكيف يقال به وقد سماه الله محققاً رؤياه بقوله تعالى : « وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا » : أى حققت ما أمرت به . وبعد النسخ لا يكون هو محققاً ما أمر به ، ولكنا نقول الشاة كانت فداء كما نص الله عليه فى قوله : « وفديناه بذبح عظيم » على معنى أنه يقدم على الولد فى قبول حكم الوجوب بعد أن كان الإيجاب بالأمر مضافاً إلى الولد حقيقة ، كمن يرمى سهماً إلى غيره فيفديه آخر بنفسه بأن يتقدم عليه حتى ينفذ فيه بعد أن يكون خروج السهم من الرامى إلى المحل الذى قصده ، وإذا كان فداء من هذا الوجه كان هو ممتثلاً للحكم الثابت بالأمر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه ؛ لأن ذلك يبتنى على النهى الذى هو ضد الأمر ، فلا يتصور اجتماعهما فى وقت واحد .

فإن قيل : فإيش الحكمة فى إضافة الإيجاب إلى الولد إذا لم يجب به ذبح الولد ؟ قلنا : فيه تحقيق معنى الابتلاء فى حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده ، وفى حق الولد بالصبر والمجاهدة على معرّة الذبح إلى حال المكاشفة . وفيه إظهار معنى الكرامة والفضيلة

للخليل عليه السلام بالإسلام لرب العالمين ، وللولد بأن يكون قرباناً لله ، وإليه أشار الله تعالى فى قوله : «فلما أسلما» ثم استقر حكم الوجوب فى الشاة بطريق الفداء للولد كما قال : «وفديناه بذبح عظيم» والفداء اسم لما يكون واجباً بالسبب الموجب للأصل فبه يتبين انعدام النسخ هنا لانعدام ركنه فإنه بيان مدة بقاء الواجب وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب قائماً والولد حرام الذبح ؛ فعرفنا أنه لا وجه للقول بأنه كان نسخاً .

ثم على مذهب علمائنا يجوز نسخ الأخف بالأثقل كما يجوز نسخ الأثقل بالأخف . وذكر الشافعى فى كتاب الرسالة أن الله تعالى فرض فرائض أثبتها وأخرى نسخها رحمة وتخفيفا لعباده ، فزعم بعض أصحابه أنه أشار بهذا إلى وجه الحكمة فى النسخ . وقال بعضهم بل أراد به أن الناسخ أخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الأخف بالأثقل ، واستدلوا فيه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » وبالاتفاق ليس المراد أن الناسخ أفضل من المنسوخ ؛ فعرفنا أن المراد أنه خير من حيث إنه أخف ، وعليه نص فى موضع آخر فقال : « الآن خفف الله عنكم » الآية . ولكنا نستدل بقوله : « يمحو الله ما يشاء ويثبت » فالتقييد بكون الناسخ أخف من المنسوخ يكون زيادة على هذا النص من غير دليل ، ثم المعنى الذى دل على جواز النسخ وهو ما أشرنا إليه من الابتلاء والنقل إلى ما فيه منفعة لنا عاجلاً أو آجلاً لا يفصل بينهما ؛ فقد يكون المنفعة تارة فى النقل إلى ما هو أخف على البدن ، وتارة فى النقل إلى ما هو أشق على البدن ؛ ألا ترى أن الطبيب ينقل المريض من الغذاء إلى الدواء تارة ، ومن الدواء إلى الغذاء تارة بحسب ما يعلم من منفعته فيه . ثم هو بيان مدة بقاء الحكم على وجه لو كان مقروناً بالأمر لكان صحيحاً مستقيماً وفى هذا لا فرق بين الأثقل والأخف ، ولا حجة لهم فى قوله : « الآن خفف الله عنكم » فإن النسخ فى ذلك الحكم بعينه كان نقلاً من الأثقل إلى الأخف ، وهذا يدل على أن كل نسخ يكون بهذه الصفة ؛ ألا ترى أن حد الزنا كان فى الابتداء هو الحبس والأذى باللسان ثم انتسخ ذلك بالجلد والرجم . ولا شك أن الناسخ أثقل على البدن . وجاء عن معاذ وابن عمر رضى الله عنهم فى قوله تعالى «وأن تصوموا خير لكم» أن حكمه كان هو التخيير للصحيح بين الصوم والفدية ثم انتسخ ذلك بفرضية الصوم عزماً بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وانتسخ حكم إباحة الخمر بالتحريم وهو أشق على

البدن . ثم لاشك أنه قد افترض على العباد بعض ما كان مشروعاً لا بصفة الفرضية وإلزام ما كان مباحاً يكون أشق لا محالة . وبهذا يتبين أنه ليس المراد من قوله : « نأت بخير منها » الأخف على البدن ؛ فإن الحج ما كان لازماً قبل نزول قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت » وكان كل مسلم مندوباً إلى أدائه ثم صار الأداء لازما بهذه الآية وهذا أشق على البدن ؛ يوضحه أن ترك الخروج للحج يكون أخف على البدن من الخروج ، ولا إشكال أن الخروج إلى أداء الحج بعد التمكن خير من الترك . فبهذا يتبين ضعف استدلالهم .

فصل فى بيان شرط النسخ

قال رضى الله عنه : اعلم بأن شرط جواز النسخ عندنا هو التمكن من عقد القلب ، فأما الفعل أو التمكن من الفعل فليس بشرط ، وعلى قول المعتزلة التمكن من الفعل شرط . وحاصل المسألة أن النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن تارة ، ولأحدهما وهو عقد القلب على الحكم تارة ، فكان عقد القلب هو الحكم الأصلى فيه ، والعمل بالبدن زيادة يجوز أن يكون النسخ بياناً للمدة فيه ويجوز أن لا يكون عندنا . وعلى قولهم النسخ يكون بياناً لمدة الحكم فى حق العمل به وذلك لا يتحقق إلا بعد الفعل أو التمكن منه حكماً ؛ لأن الترك بعد التمكن فيه تفريط من العبد فلا ينعدم به معنى بيان مدة العمل بالنسخ . قالوا لأن العمل هو المقصود بالأمر والنهى ؛ ألا ترى أن ورودهما بذكر الفعل معنى قول القائل افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا . وتحقيق معنى الابتلاء فى الفعل أيضاً ؛ فعرفنا أنه هو المقصود والنسخ قبل التمكن من الفعل لا يكون إلا بطريق البداء ؛ ألا ترى أن الإنسان يقول قد أمرت عبدى أن يفعل غداً كذا ثم بدا لى فنهيته عنه . وهذا لأنه إنما ينتهى عما أمر بفعله قبل التمكن من الفعل بأن يظهر له من حال المأمور به مالم يكن معلوماً حين يأمره به لعلمنا أنه بالأمر إنما طلب من المأمور إيجاد الفعل بعد التمكن منه لاقبله ، إذ التكليف لا يكون إلا بحسب الوسع ، والبداء على الله تعالى لايجوز ؛ يقرره أن القول بجواز النسخ قبل التمكن يؤدى إلى أن يكون الشىء الواحد حسناً وقبيحاً فى وقت واحد ؛ لأن الأمر دليل على حسن فعل المأمور به عند الإمكان ، والنهى قبل التمكن

دليل على قبح فعله فى ذلك الوقت بعينه ؛ يوضحه أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم على وجه يجوز أن يكون مقروناً بالأمر ولهذا جاز النسخ فى الأمر والنهى دون الخبر والنسخ قبل التمكن لا يصح مقروناً بالأمر ؛ فإنه لايستقيم أن يقول افعل كذا إلى أن لا يكون متمكنا منه ثم لا يفعله بعد ذلك ؛ فعرفنا أن النسخ قبل التمكن لا يجوز .

وحجتنا فى ذلك الحديث المشهور « إن الله تعالى فرض على عباده خمسين صلاة » فى ليلة المعراج ، ثم انتسخ ما زاد على الخمس لسؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ذلك نسخاً قبل التمكن من الفعل إلا أنه كان بعد عقدالقلب عليه ، فرسول الله صلى الله عليه وسلم هو الأصل لهذه الأمة ولا شك أنه عقد قلبه على ذلك ، ولا معنى لقولهم إن الله تعالى ما فرض ذلك عزما وإنما جعل ذلك إلى رأى رسوله ومشيئته ؛ لأن فى الحديث أن رسول الله عليه السلام سأل التخفيف عن أمته غير مرة وما زال يسأل ذلك ويجيبه ربه إليه حتى انتهى إلى الخمس ، فقيل له : لو سألت التخفيف أيضاً فقال : « أنا أستحى من ربى » وفى هذا بيان أنه لم يكن ذلك مفوضا إلى اختياره بل كان نسخاً على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية . ومنهم من استدل بقوله : « فقدموا بين يدى نجواكم صدقة » إلى قوله « فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم » فإن هذا نسخ الأمر قبل الفعل ، ولكنهم يقولون كان هذا النسخ بعد التمكن من الفعل وإن كان قبل مباشرة الفعل ولا خلاف فى جواز ذلك ، والأصح هو الأول ؛ ولأن النسخ جائز بعد وجود جزء مما تناوله الأمر بالفعل ؛ فإن قول القائل افعلوا كذا فى مستقبل أعماركم يجوز نسخه بالنهى عنه بعد مضى جزء من العمر ، ولولا النسخ لكان أصل الكلام متناولا لجميع العمر ، فبالنسخ[1] يتبين أنه كان المراد الابتلاء بالعمل فى ذلك الجزء خاصة ولا يتوهم فيه معنى البداء أو الجهل بعاقبة الأمر ، فكذلك النسخ بعد عقد القلب على الحكم ، واعتقاد الحقية فيه قبل التمكن من العمل يكون بياناً أن المراد كان عقد القلب عليه إلى هذا الوقت واعتقاده الفرضية[2] فيه دون مباشرة العمل ، وإنما يكون مباشرة العمل مقصوداً لمن ينتفع به ، والله يتعالى عن ذلك ، وإنما المقصود فيما يأمر الله به عباده الابتلاء ، والابتلاء بعزيمة القلب

---

(١) وفى الهندية : وبالنسخ .

(٢) وفى الهندية : واعتقاد الفرضية .

واعتقاد الحقية لا يكون دون الابتلاء بالعمل وربما يكون ذلك أهم ؛ ألا ترى أن فى المتشابه ما كان الابتلاء إلا بعقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه . وكذلك فى المجمل الذى لا يمكن العمل به إلا بعد البيان يكون الابتلاء قبل البيان بعقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه ويكون ذلك حسناً لا يشوبه من معنى القبح شىء ، فكذلك الأمر الذى يرد النسخ عقيبه قبل التمكن من الفعل ؛ ويعتبر هذا بإحياء الشخص ، فقد تبين انتهاء مدة حياته بالموت قبل أن يصير منتفعاً بحياته إما فى بطن أمه بأن ينفصل ميتاً أو بعد الانفصال قبل أن ينتفع بحياته ، وأحد لا يقول إنه يتمكن فيه معنى البداء أو إنه يجتمع فيه معنى الحسن والقبح ؛ يوضحه أن الواحد منا قد يأمر عبده ومقصوده من ذلك أن يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل أن يتمكن من مباشرة الفعل ، ولا يجعل ذلك دليل البداء منه وإن كان ممن يجوز عليه البداء ، فلأن لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهماً للبداء فى حق من لا يجوز عليه البداء أولى ، وإنما يجتمع الحسن والقبح فى شىء واحد إذا كان مأموراً به ومنهياً عنه فى وقت واحد وذلك لا يكون ، مع أن الحسن مطلقاً ما حسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع ؛ يقرره أن تمام الحسن على ما يزعمون إنما يظهر عند مباشرة العمل والإطلاق يقتضى صفة الكمال ، ثم بالاتفاق يجوز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل حقيقة الفعل ؛ لأن معنى الحسن فيه كامل من حيث عقد القلب واعتقاد الحقية فيه فكذلك قبل التمكن ، ولا نقول بأن مثل هذا البيان لا يجوز مقروناً بالأمر فإنه لو قال افعل كذا فى وقت كذا [إن لم أنسخه عنك كان ذلك أمراً مستقيما بمنزلة قوله افعل كذا فى وقت كذا[1]] إن تمكنت منه ، وتكون الفائدة فى الحال هو القبول بالقلب واعتقاد الحقية فيه ، فكذلك يجوز مثله بعد الأمر بطريق النسخ ؛ والله الموفق .

فصل فى بيان الناسخ

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجج أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ،

---

(١) زيادة من العثمانية .

والقياس . ولا خلاف بين جمهور العلماء فى أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس ، وكان ابن سريج من أصحاب الشافعى يجوز ذلك ، والأنماطى من أصحابه كان يقول لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الأصول ، وكل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به ، وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به ؛ لأن هذا فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، فثبوت الحكم بمثل هذا القياس فى الحقيقة يكون محالاً به على الكتاب والسنة . وهذا قول باطل باتفاق الصحابة ؛ فقد كانوا مجمعين على ترك الرأى بالكتاب والسنة ، حتى قال عمر رضى الله عنه فى حديث الجنين : كدنا أن نقضى فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال على رضى الله عنه : لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه . ولأن القياس كيفما كان لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب للعلم قطعاً ، وقد بينا أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسناً إلى ذلك الوقت ، ولا مجال للرأى فى معرفة انتهاء وقت الحسن ، وما ادعاه من أن هذا الحكم يكون ثابتاً بالكتاب فكلام ضعيف ؛ فإن الوصف الذى به يرد الفرع إلى الأصل المنصوص عليه فى الكتاب والسنة غير مقطوع بأنه هو المعنى فى الحكم الثابت بالنص ، وأحد من القائسين لا يقول بأن حكم الربا فيما عدا الأشياء الستة يكون ثابتاً بالنص الذى فيه ذكر الأشياء الستة .

وأما النسخ بالإجماع فقد جوزه بعض مشايخنا بطريق أن الإجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز أن يثبت النسخ به ، والإجماع فى كونه حجة أقوى من الخبر المشهور ، وإذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور كما أشرنا إليه فى الزيادة على النص فجوازه بالإجماع أولى . وأكثرهم على أنه لا يجوز ذلك ؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شىء ، وقد بينا أنه لا مجال للرأى فى معرفة نهاية وقت الحسن والقبح فى الشىء عند الله تعالى ، ثم أوان النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على أنه لا نسخ بعده ؛ وفى حال حياته ما كان ينعقد الإجماع بدون رأيه ، وكان الرجوع إليه فرضاً ، وإذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعاً هو البيان المسموع

منه ، وإنما يكون الإجماع موجباً للعلم بعده ولا نسخ بعده ؛ فعرفنا أن النسخ بدليل الإجماع لايجوز .

ثم الأقسام بعد هذا أربعة : نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، ونسخ الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب . ولا خلاف بين العلماء فى جواز القسمين الأولين ، ويختلفون فى القسمين الآخرين . فعندنا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على ما ذكره الكرخى عن أبى يوسف أنه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين وهو مشهور ، وكذلك يجوز نسخ السنة بالكتاب . وعلى قول الشافعى لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب ؛ فإنه قال فى كتاب الرسالة : وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة كما لا ينسخ الكتاب إلا الكتاب . فمن أصحابه من يقول مراده نفى الجواز ، ومنهم من يقول مراده نفى الوجود : أى لم يوجد فى الشريعة نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب . فيحتاج إلى إثبات الفصلين بالحجة . فأما هو احتج بقوله تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى » وفى هذا تنصيص على أنه كان متبعاً لكل ما يوحى[1] إليه ولم يكن مبدلاً لشىء منه والنسخ تبديل ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نُزِّلَ إليهم ولعلهم يتفكرون » فأخبر أنه مبين لما هو المنزل حتى يعمل الناس بالمنزل بعد ما تبين لهم ببيانه ، وفى تجويز نسخ الكتاب بالسنة رفع هذا الحكم ؛ لأن العمل بالناسخ يكون ، فإذا كان الناسخ من السنة لا يكون العمل به عملا بالمنزل . وقوله تعالى : « ولعلهم يتفكرون » : أى يتفكرون فى المنزل ليعملوا به بعد بيانه ، وفى الناسخ مع المنسوخ التفكر فى التاريخ بينهما ليجعل المتقدم منسوخاً بالمتأخر لا فى المنزل ليعمل به ، وقال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » ولا شك أن السنة لا تكون مثلاً للقرآن ولا خيراً منه ، والقرآن كلام الله غير محدث ولا مخلوق وهو معجز ، والسنة كلام مخلوق وهو غير معجز . فعرفنا أن نسخ الكتاب لا يجوز بالسنة ، وقال عليه السلام : « إذا روى لكم

---

(١) فى العثمانية والهندية : أوحى .

عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فاقبلوه ، وما خالف كتاب الله فردوه » ومع هذا البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يجوز نسخ الكتاب بالسنة ؟! ولأن ما قلته أقرب إلى صيانة رسول الله عن طعن الطاعنين فيه ، وبالاتفاق يجب المصير فى باب بيان أحكام الشرع إلى طريق يكون أبعد عن الطعن(١) فيه . وبيان ذلك أنه إذا جاز منه أن يقول ما هو مخالف للمنزل فى الظاهر على وجه النسخ له فالطاعن يقول هو أول قائل وأول عامل بخلاف مايزعم أنه أنزل إليه فكيف يعتمد قوله فيه ! وإذا ظهر منه قول ثم قرأ ما هو مخالف لما ظهر منه من القول فالطاعن يقول قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه ؟ وإلى هذا أشار الله تعالى فى قوله : « وإذا بدّلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر » ثم نفى عنه هذا الطعن بقوله : « قل نزّله روح القدس من ربك بالحق » ففى هذا بيان أنه ليس فى نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن ، وفى نسخ الكتاب بالسنة تعريضه للطعن من الوجه الذى قاله الطاعنون ، فيجب سد هذا الباب لعلمنا أنه مصون عما يوهم الطعن فيه . واستدل على نفى جواز نسخ [السنة(٢)] بالكتاب بقوله : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء » والسنة شىء فيكون الكتاب تبياناً لحكمه لا رافعا له ، وذلك فى أن يكون مؤيداً إن كان موافقاً ومبيناً للغلط فيها إن كان مخالفاً ، ولهذا لايجوز إلا عند وروده ليكون بياناً محضاً ؛ فإن رسول الله كان لا يقَر على الخطأ ، والبيان المحض ما يكون مقارناً ؛ ولأن النبي عليه السلام إذا أمر بشىء وتقرر ذلك فقد توجه علينا الأمر من الله تعالى بتصديقه فى ذلك واتباعه ، فلا يجوز القول بأن ينزل فى القرآن بعد ذلك ما يكون مخالفاً له حقيقة أو ظاهراً ؛ فإن ذلك يؤدى إلى القول بأنه لا يفترض تصديقه فيما يخبر به لجواز أن ينزل القرآن بخلافه وذلك خلاف النص وخلاف قول المسلمين أجمع ؛ يقرره أن السنة نوع حجة لإثبات حكم الشرع ، والكتاب كذلك ، وحجج الشرع لا تتناقض وإنما يتأيد نوع منها بنوع

---

(١) وفى الهندية : طعن الطاعن فيه .

(٢) زيادة من العثمانية والهندية .

آخر ؛ لأن فى التناقض ما يؤدى إلى تنفير الناس عن قبوله ، وما يستدل به على أنه من عند غير الله ، قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فبهذا يتبين أن أحد النوعين يتأيد بالآخر ، ولا يتمكن فيما بين النوعين تناقض ، والقول بجواز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة يؤدى إلى هذا .

وحجتنا فى ذلك من أصحابنا من استدل بقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ففى هذا تنصيص على أن الوصية للوالدين والأقربين فرض ثم انتسخ ذلك بقوله عليه السلام : « لا وصية لوارث » وهذه سنة مشهورة . ولا يجوز أن يقال إنما انتسخ ذلك بآية المواريث لأن فيها إيجاب حق آخر لهم بطريق الإرث وإيجاب حق بطريق الإرث لا ينافى حقا آخر ثابتا بطريق آخر ، وبدون المنافاة لا يثبت النسخ . ولا يجوز أن يقال لعل ناسخه مما أنزل فى القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدى إلى القول بالوقف فى جميع أحكام الشرع ؛ فإنه يقال : ما من حكم إلا ويتوهم فيه أن يكون ناسخه قد نزل ثم لم يبلغنا لانتساخ تلاوته ، ومع ذلك يؤدى هذا إلى مذهب الروافض ؛ فإنهم يقولون قد نزلت آيات كثيرة فيها تنصيص على إمامة علىّ ولم يبلغنا ذلك ، ويقولون إن لظاهر ما نزل من القرآن باطناً لا نعقله وقد كان يعقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل بيته ، فيزعمون أن كثيراً من الأحكام قد خفى علينا ويجب الرجوع فيها إلى أهل البيت للوقوف على ذلك ؛ وقد أجمع المسلمون على بطلان القول بهذا ، فكل سؤال يؤدى إلى القول بذلك فهو ساقط . ولكن هذا الاستدلال مع هذا ليس بقوى من وجهين : أحدهما أن فى آية المواريث تنصيصاً على ترتيب الإرث على وصية منكرة ، فإنه قال : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » والتى كانت مفروضة من الوصية هى الوصية المعهودة المعرفة بالألف واللام ؛ فإنه قال : « الوصية للوالدين » فلو كانت تلك الوصية باقية عند نزول آية المواريث لكان فيها ترتيب الميراث على الوصية المعهودة ، وفى التنصيص على ترتيب الإرث على

وصية مطلقة دليل نسخ الوصية المعهودة ؛ لأن الإطلاق بعد التقييد نسخ كما أن التقييد بعد الإطلاق نسخ . والثانى أن النسخ فى الشرع نوعان : أحدهما إثبات الحكم مبتدأ على وجه يكون دليلاً على انتهاء الوقت فى حكم كان قبله . والثانى نسخ بطريق التحويل للحكم من شىء إلى شىء ، بمنزلة تحويل فرض التوجه عند أداء الصلاة من بيت المقدس إلى الكعبة ، وانتساخ الوصية للوالدين والأقربين بآية الميراث من النوع الثانى ؛ فإن الله تعالى فوض بيان نصيب كل فريق[1] إلى من حضره الموت على أن يراعى الحدود فى ذلك ، ويبين حصة كل واحد منهم بحسب قرابته ، ثم تولى بيان ذلك بنفسه فى آية المواريث ، وإليه أشار فى قوله تعالى : « يوصيكم الله » وإنما تولى بيانه بنفسه لأن الموصى ربما كان يقصد إلى المضارة فى ذلك ، وإلى ذلك أشار فى قوله تعالى : « غير مضار وصية من الله » وربما كان لا يحسن التدبير فى مقدار ما يوصى لكل واحد منهم بجهله فبين الله تعالى نصيب كل واحد منهم على وجه يتيقن بأنه هو الصواب وأن فيه الحكمة البالغة ، وإلى ذلك أشار فى قوله تعالى : « لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً » وما هذا إلا نظير من أمر[2] غيره بإعتاق عبده ثم يعتقه بنفسه فينتهى به حكم الوكالة لما باشره الموكل بنفسه ، فهنا حين بين الله تعالى نصيب كل قريب لم يبق حكم الوصية إلى الوالدين والأقربين لحصول المقصود بأقوى الطرق ، وإليه أشار النبى عليه السلام بقوله : « إن الله تعالى أعطى كل ذى حق حقه ، ألا لا وصية لوارث » وكان النسخ بهذا الطريق بمنزلة الحوالة ؛ فإن الدين إذا تحول من ذمة إلى ذمة حتى اشتغلت الذمة الثانية به فرغ منه الذمة الأولى وإن لم يكن بين وجوب الدين فى الذمتين معنى المنافاة كما يكون بطريق الكفالة . ولكنا نقول بهذا الطريق يجوز أن يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والأقربين ، فأما انتهاء حكم جواز الوصية لهم لا يثبت بهذا الطريق ؛ ألا ترى أن بالحوالة وإن لم يبق الدين واجباً فى الذمة الأولى فقد بقيت الذمة محلا صالحاً لوجوب الدين فيها ، وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم

---

(١) وفى العثمانية والهندية : قريب .

(٢) من يأمر فى العثمانية والهندية .

انتفاء الجواز كالوصية للأجانب . فعرفنا أنه إنما انتسخ انتفاء وجوب الوصية لهم لضرورة نفى أصل الوصية لهم وذلك ثابت بالسنة ، وهو قوله عليه السلام « لا وصية لوارث » فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية .

ومنهم من استدل بحكم الحبس فى البيوت والأذى باللسان فى حق الزانى ، فإنه كان بالكتاب ثم انتسخ بالسنة ، وهو قوله عليه السلام « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة » وهذا ليس بقوى أيضاً ؛ فقد ثبت برواية عمر رضى الله عنه أن الرجم مما كان يتلى فى القرآن على ما قال : لولا أن الناس يقولون إن عمر زاد فى كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة . الحديث ، فإنما كان هذا نسخ الكتاب بالكتاب . ثم الآية التى فيها بيان حكم الحبس والأذى باللسان فيها بيان توقيت ذلك الحكم بما هو مجمل وهو قوله تعالى : « أو يجعل الله لهن سبيلاً » فإنما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل ، وإليه أشار فى قوله عليه السلام « خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا » ولا خلاف أن بيان المجمل فى كتاب الله تعالى بالسنة يجوز .

ومنهم من استدل بقوله تعالى : « فآتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل ما أنفقوا » فإن هذا حكم منصوص فى القرآن ، فقد انتسخ وناسخه لا يتلى فى القرآن ، فعرفنا أنه ثابت بالسنة . وهذا ضعيف أيضاً . وبين أهل التفسير كلام فيما هو المراد بهذه الآية ، وأثبت ما قيل فيه أن من ارتدت زوجته وهربت إلى دار الحرب فقد كان على المسلمين أن يعينوه من الغنيمة بما يندفع به الخسران عنه ، وذلك بأن يعطوه مثل ما ساق إليها من الصداق ، وإلى ذلك وقعت الإشارة فى قوله تعالى : « فعاقبتم » أى عاقبتم المشركين بالسبى والاسترقاق واغتنام أموالهم . وكان ذلك بطريق الندب على سبيل المساواة[1] ولم ينتسخ هذا الحكم . فبهذا تبين أنه لا يؤخذ نسخ حكم ثابت بالكتاب بحكم هو ثابت بالسنة ابتداء ، وإنما يؤخذ من ذلك الزيادة بالسنة على الحكم الثابت بالكتاب ، نحو ما ذهب إليه الشافعى فى ضم التغريب إلى الجلد

---

(١) وفى العثمانية : المواساة .

فى حد البكر ؛ فإنه أثبته بقوله : « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » ومثل هذه الزيادة عندنا نسخ وعنده بيان بطريق التخصيص ولا يكون نسخا . فعلى هذا ، الكلام يبتنى على ذلك الأصل . وسنقرر هذا بعد هذا .

ثم الحجة لإثبات جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانُزِّل إليهم » فإن المراد بيان حكم غير متلو فى الكتاب مكان حكم آخر ، وهو متلوّ على وجه يتبين به مدة بقاء الحكم الأول وثبوت حكم الثانى ، والنسخ ليس إلا هذا . والدليل على أن المراد هذا لا ماتوهمه الخصم فى بيان الحكم المنزل فى الكتاب أنه قال تعالى : « ما نزل إليهم » ولو كان المراد الكتاب لقال ما نزل إليك كما قال تعالى : « بلغ ما أُنزل إليك من ربك » والمنزل إلى الناس الحكم الذى أمروا باعتقاده والعمل به ، وذلك يكون تارة بوحى متلو ، وتارة بوحى غير متلو ، وهو ما يكون مسموعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يقال إنه سنته ، فقد ثبت بالنص أنه كان لا يقول ذلك إلا بالوحى قال تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » ومعنى قوله : « لعلهم يتفكرون » : أى يتفكرون فى حجج الشرع ليقفوا بتفكرهم على الحكمة البالغة فى كل حجة ، أوليعرفوا الناسخ من المنسوخ . ووجه الحكمة فى تبديل المنسوخ بالناسخ مايترتب عليه من المنافع للمخاطبين فى الدنيا والآخرة ، أو يتبين لهم إرادة اليسر والتوسعة للأمر عليهم ، أو ما يكون لهم فيه من عظيم الثواب ، وفى هذا كله لا فرق بين ما يكون ثبوته بوحى متلوّ وبين ما يكون ثبوته بوحى غير متلوّ ، وفيما تلا من الآية إشارة إلى ما قلنا فإنه قال تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدّله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى » فعرفنا أن المراد بيان أنه لا يبدل شيئاً من تلقاء نفسه بناء على متابعة الهوى وإنما يوحى إليه فيتبع ما يوحى إليه ويبينه للناس فيما ليس بمنزل فى القرآن ، ولكن العبارة فيه مفوض إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبينه بعبارته ، وهو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الحكم المتلوّ فى القرآن ، ودليل كونه مقطوعاً به ما قال إن تصديقنا

---

(١) وفى العثمانية : إلا بوحى .

إياه فرض علينا من الله تعالى ، وكذلك اتباعه لازم بقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وقال تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » فبهذا التقرير يتبين أن بالوحى الذى هو غير متلو [يجوز أن يتبين مدة بقاء الحكم المتلو كما يجوز أن يتبين ذلك بالوحى الذى هو متلو(١)] والنسخ ليس إلا هذا ؛ ألا ترى أنا لو سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لحكم هو ثابت بوحى متلوّ : قد كان هذا الحكم ثابتاً إلى الآن وقد انتهى وقته فلا تعملوا به بعده ، يلزمنا تصديقه فى ذلك والكف عن العمل به ، وتكفير من يكذبه فى ذلك . فكذلك إذا ثبت ذلك عندنا بالنقل المتواتر عنه .

فإن قيل : مع هذا فى الآية إشارة إلى [أن رسول الله مبين للحكم وفى النسخ بيان حكم ورفع حكم مشروع وليس فى الآية إشارة إلى(٢)] أنه رافع لحكم ثابت بوحى متلوّ . قلنا : نحن نقول هو مبين ولكن فى حق الحكم الأول مبين تأويلاً وتبليغاً وفى حق الحكم الثانى تبليغاً وتأويلاً . وبيان هذا أنا قد ذكرنا أن الدليل الموجب لثبوت الحكم وهو الوحى المتلوّ لا يكون موجباً بقاء الحكم وبالنسخ إنما يرتفع بقاء الحكم الأول ولم يكن ذلك ثابتاً بوحى متلوّ حتى يكون فى بيانه رفع الحكم المتلوّ مع أنه ليس فى النسخ رفع الحكم ولكنه بيان مدة بقاء الحكم ، ثم الموقت لا يبقى بعد مضى وقته كما لو كان التوقيت فيه مذكورا فى النص المثبت ، فعلى هذا التقرير يكون هو مبينا للوقت فيما هو منزل .

فإن قيل : فعلى(٣) هذا اختلاط البيان بالنسخ وبالاتفاق بين البيان والنسخ فرق . قلنا : لا كذلك ؛ فإن كل واحد منهما فى الحقيقة بيان إلا أن البيان المحض يجوز أن يكون مقترنا بأصل الكلام كدليل الخصوص فى العموم فإنه لا يكون إلا مقارناً ، وبيان المجمل فإنه يجوز أن يكون مقارنا . فأما النسخ [بيان(٤)] لا يكون

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) ما بين المربعين زيادة من النسختين .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فى هذا .

(٤) زيادة من الهندية .

إلا متأخراً . وبهذه العلامة يظهر الفرق بينهما ، فأما أن يكون النسخ غير البيان فلا .

فإن قيل : الحكم الثابت بالسنة يضاف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال إنه سنته ، وما يكون طريقه الوحى فهو مضاف إلى الله تعالى كالثابت بالوحى المتلوّ ، فنى إضافته إلى رسول الله دليل على أنه ليس ببيان لما هو المنزل بطريق الوحى . وإذا تقرر هذا فنقول : فى النسخ بيان انتهاء مدة كون الحكم حسناً عند الله تعالى وذلك مما لا يمكن معرفته إلا بوحى من الله ، فكيف يجوز إثبات نسخ الكتاب بالسنة ؟ قلنا : قد بينا أن ما بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنما يبينه عن وحى ، والإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن العبارة فى ذلك له ، فمن هذا الوجه يقال إنه سنته . فأما حقيقة الحكم من الله تعالى وقف عليه رسول الله بطريق الوحى ثم بينه للناس . وبهذا يتبين أنه ما عرف انتهاء مدة الحسن فى ذلك الحكم إلا بوحى من الله تعالى ، وما هو إلا نظير بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة الحياة لحى قد أحياه الله تعالى ، فإن أحداً لايظن أنه بين ذلك من غير طريق الوحى ، وما كانت الإضافة إليه إلا نظير قوله تعالى : « أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ » فإن إضافة الإمناء إلى العباد لا يمنع القول بأن الشخص مخلوق خلقه الله تعالى ، فكذلك إضافة السنة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق أنه ظهر لنا بعبارته لا يكون دليلاً على أن الحكم غير ثابت بطريق الوحى من الله تعالى ، وكما أن الكتاب والسنة كل واحد منهما حجة موجبة للعلم فآيات الكتاب كلها حجة موجبة للعلم . ثم القول بجواز نسخ الكتاب بالكتاب لايؤدى إلى القول بالتناقض فى الحجة فكذلك فى السنن ؛ فإن جواز نسخ السنة بالسنة لا يؤدى إلى التناقض وتطرق الطاعنين إلى الطعن فى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكذلك جواز نسخ الكتاب بالسنة لا يؤدى إلى ذلك بل يؤدى ذلك إلى تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإلى قرب منزلته من حيث إن الله تعالى فوض بيان الحكم الذى هو وحى فى الأصل إليه ليبينه بعبارته ، وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به مدة الحكم الذى هو ثابت بوحى متلوّ حتى

يتبين به انتساخه . والدليل عليه أنه لا خلاف بيننا وبين الخصم على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، ونسخ تلاوة الكتاب إنما يكون بغير الكتاب ، إما بأن يرفع حفظه من القلوب ، أو لا يبقى أحد ممن كان يحفظه نحو صحف إبراهيم ومن تقدمه من الأنبياء عليهم السلام ، وهذا نسخ الكتاب بغير الكتاب ، وقد جاء فى الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ فى صلاته سورة المؤمنين فأسقط منها آية ثم قال بعد الفراغ « ألم يكن فيكم أبىّ » فقال : نعم يا رسول الله . فقال : « هلا ذكّرْتنيها » فقال : ظننت أنها نسخت . فقال : « لو نسخت لأنبأتكم بها » فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا ثبت جواز نسخ التلاوة بغيرالكتاب فكذلك جواز نسخ الحكم ؛ لأن وجوب التلاوة والعمل بحكمه كل واحد منهما حكم ثابت بالكتاب .
والدليل على جواز نسخ الحكم الثابت بالكتاب بغيره أن قوله تعالى : « لا يحل لك النساء من بعدُ » قد انتسخ باتفاق الصحابة ، على ما روى عن ابن عمر وعائشة رضى الله عنهما أنهما قالا : ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أبيح له النساء . وناسخ هذا لا يتلى فى الكتاب ، فعرفنا أنهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغير الكتاب .

فأما قوله تعالى : « نأت بخير منها أو مثلها » فهو يخرج على ما ذكرنا من التقرير ؛ فإن كل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحى ، وشارعه علام الغيوب وإن كانت العبارة فى أحدهما من حيث الظاهر لرسول الله ، فيستقيم إطلاق القول بأن الحكم الثانى مثل الأول أو خير منه على معنى زيادة الثواب والدرجة فيه ، أو كونه أيسر على العباد ، أو أجمع لمصالحهم عاجلاً وآجلاً ، إلا أن الوحى المتلو نظمه معجز والذى هو غير متلو نظمه ليس بمعجز ؛ لأنه عبارة مخلوق ، وهو عليه السلام وإن كان أفصح العرب فكلامه ليس بمعجز ؛ ألا ترى أنه ما تحدى الناس إلى الإتيان بمثل كلامه كما تحداهم إلى الإتيان بمثل سورة من القرآن . ولكن حكم النسخ لا يختص بالمعجز ؛ ألا ترى أن النسخ يثبت بما دون الآية وبآية واحدة ، واتفاق العلماء على صفة الإعجاز فى سورة وإن تكلموا فيما دون

السورة . فعرفنا أن حكم النسخ لا يختص بالمعجز . وما روى من قوله عليه السلام : « فاعرضوه على كتاب الله تعالى » فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح ؛ لأن هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى ، فإن فى الكتاب فرضية اتباعه مطلقا ، وفى هذا الحديث فرضية اتباعه مقيداً بأن لا يكون مخالفاً لما يتلى فى الكتاب ظاهراً . ثم ولئن ثبت فالمراد أخبار الآحاد لا المسموع منه بعينه أو الثابت عنه بالنقل المتواتر ، وفى اللفظ ما دل عليه وهو قوله عليه السلام : « إذا روى لكم عنى حديث » ولم يقل إذا سمعتم منى ، وبه نقول إن بخبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب ؛ لأنه لا يثبت كونه مسموعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعاً ولهذا لا يثبت به علم اليقين ، على أن المراد بقوله : « وما خالف فردوه » عند التعارض إذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فإنه يعمل بما فى كتاب الله تعالى ، ولا يجوز ترك ما هو ثابت فى كتاب الله نصا عند التعارض ، ونحن هكذا نقول ، وإنما الكلام فيما إذا عرف التاريخ بينهما .

والدليل على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء » فإن السنة شىء ومطلقها يحتمل التوقيت والتأبيد فناسخها يكون مبيناً معنى التوقيت فيها ، والله تعالى بين أن القرآن تبيان لكل شىء فبه يظهر جواز نسخ السنة بالكتاب . والدليل عليه جواز نسخ السنة بالسنة ؛ فإن كل واحد منهما ثابت بوحى غير متلو . فإذا جاز نسخ السنة بوحى غير متلو فلأن يجوز نسخها بوحى متلو كان أولى . والدليل على وجود ذلك أن النبى عليه السلام بعد ما قدم المدينة كان يصلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً ، وهذا الحكم ليس يتلى فى القرآن وإنما يثبت بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » .

فإن قيل : لا كذلك بل ثبوت هذا الحكم بالكتاب ، فإنه كان فى شريعة من قبلنا ، وعندى شريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه ، وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » قلنا : عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق أنه تصير شريعة لنا بسنة رسول الله قولاً أو عملاً

فلا يخرج بهذا من أن يكون نسخ السنة بالكتاب ، مع أن الناسخ ما كان فى شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله حين كان بمكة فإنه كان يصلى إلى الكعبة ، ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى إلى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ، ثم لما نزلت فرضية التوجه إلى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب ، ولا خلاف أن ما كان فى شريعة من قبلنا ثبت انتساخه فى حقنا بقول أو فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة . والدليل عليه أن النبى عليه السلام صالح قريشاً عام الحديبية على أن يرد عليهم من جاءه منهم مسلماً ثم انتسخ بقوله : « فلا ترجعوهن إلى الكفار » الآية ، وهذا نسخ السنة بالكتاب . وكذلك حكم إباحة الخمر فى الابتداء فإنه كان ثابتاً بالسنة ثم انتسخ بالكتاب ، وهو قوله تعالى : « فاجتنبوه » وحكم حرمة الأكل والشرب والجماع بعد النوم فى زمان الصوم كان ثابتاً بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى : « فالآن باشروهن » الآية . ولهذا أمثلة كثيرة .

وأما نسخ الكتاب بالكتاب فنحو وجوب الصفح والإعراض عن المشركين ؛ فإنه كان ثابتاً بالكتاب وهو قوله تعالى : « فاصفح الصفح الجميل » ثم انتسخ ذلك بالكتاب بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » وحرمة فرار الواحد مما دون العشرة من المشركين حكماً ثابتاً بالكتاب وهو قوله : « وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً » ثم انتسخ بالكتاب وهو قوله : « الآن خفف الله عنكم » .

وأما نسخ السنة بالسنة فبيانه فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » فقد أذن لمحمد فى زيارة قبر أمه . « وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحى أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوا وادخروا ما بدا لكم » . « وكنت نهيتكم عن الشرب فى الدبّاء والحنتم والمزفت فاشربوا فى الظروف فإن الظروف لا تحل شيئاً ولا تحرمه ، ولا تشربوا مسكراً » ثم إنما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على وجه لو جهل التاريخ بينهما يثبت حكم التعارض . فأما بخبر الواحد لا يجوز النسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن التعارض به لا يثبت بينه وبين الكتاب ؛ فإنه لا يعلم بأنه كلام رسول الله عليه السلام لتمكن الشبهة فى طريق النقل ؛ ولهذا لا يوجب العلم ، فلا يتبين به أيضاً مدة بقاء الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين . فأما فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقد كان يجوز أن يثبت نسخ الكتاب بخبر الواحد ؛ ألا ترى أن أهل قباء تحولوا فى خلال الصلاة من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم ذلك رسول الله . وهذا لأن فى حياته كان احتمال النسخ والتوقيت قائماً فى كل حكم لأن الوحى كان ينزل حالاً فحالاً . فأما بعده فلا احتمال للنسخ ابتداء . ولابد من أن يكون ما يثبت به النسخ مستنداً إلى حال حياته بطريق لا شبهة فيه ، وهو النقل المتواتر أو ما يكون فى حيز التواتر على الوجه الذى قررنا فيما سبق ، والله أعلم .

فصل فى بيان وجوه النسخ

وهذه وجوه أربعة : نسخ التلاوة والحكم جميعاً ، ونسخ الحكم مع بقاء التلاوة ، ونسخ رسم التلاوة مع بقاء الحكم ، والنسخ بطريق الزيادة على النص .

فأما الوجه الأول : فنحو صحف إبراهيم ومن تقدمه من الرسل عليهم السلام ؛ فقد علمنا بما يوجب العلم حقيقة أنها قد كانت نازلة تقرأ ويعمل بها ، قال تعالى : « إن هذا لفى الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى » وقال تعالى : « وإنه لفى زبر الأولين » ثم لم يبق شىء من ذلك فى أيدينا تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك . وله طريقان : إما صرف الله تعالى عنها القلوب ، وإما موت من يحفظها من العلماء لا إلى خلف . ثم هذا النوع من النسخ فى القرآن كان جائزاً فى حياة رسول الله عليه السلام بقوله تعالى : « سنقرئك فلا تنسى ، إلا ما شاء الله » فالاستثناء دليل على جواز ذلك . وقال تعالى : « ماننسخ من آية أو ننسها » وقال : « ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك » فأما بعد وفاة الرسول[1] عليه الصلاة والسلام لا يجوز هذا النوع من النسخ فى القرآن عند المسلمين . وقال بعض الملحدين ممن يتستر بإظهار الإسلام وهو قاصد إلى إفساده هذا جائز بعد وفاته أيضاً ، واستدل فى ذلك بما روى أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كان يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم . وأنس رضى الله عنه كان يقول :

---

(١) وفى العثمانية : رسول الله عليه السلام .

قرأنا فى القرآن : بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا . وقال عمر رضى الله عنه : قرأنا آية الرجم فى كتاب الله ووعيناها . وقال أبى بن كعب : إن سورة الأحزاب كانت مثل سورة البقرة أو أطول منها . والشافعى لا يظن به موافقة هؤلاء فى هذا القول ، ولكنه استدل بما هو قريب من هذا فى عدد الرضعات ، فإنه صحح ما يروى عن عائشة رضى الله عنها : وإن مما أنزل فى القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات ، وكان ذلك مما يتلى فى القرآن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم — الحديث .

والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون » ومعلوم أنه ليس المراد الحفظ لديه ، فإن الله تعالى يتعالى من أن يوصف بالنسيان والغفلة ؛ فعرفنا أن المراد الحفظ لدينا ، فالغفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ إلا أن يحفظه الله عز وجل ؛ ولأنه لا يخلو شىء من أوقات بقاء الخلق فى الدنيا عن أن يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحى فيما ابتلوا به من أداء الأمانة التى حملوها ؛ إذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه ، وقد ثبت أنه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفاة رسول الله عليه السلام ، ولو جوزنا هذا فى بعض ما أوحى إليه لوجب القول بتجويز ذلك فى جميعه فيؤدى إلى القول بأن لا يبقى شىء مما ثبت بالوحى بين الناس فى [حال[1]] بقاء التكليف ، وأى قول أقبح من هذا ! ومن فتح هذا الباب لم يأمن أن يكون بعض ما فى أيدينا اليوم أو كله مخالف لشريعة رسول الله ، بأن نسخ الله ذلك بعده وألف بين قلوب الناس على أن ألهمهم ما هو خلاف شريعته ؛ فلصيانة الدين إلى آخر الدهر أخبر الله تعالى أنه هو الحافظ لما أنزله على رسوله ، وبه يتبين أنه لا يجوز نسخ شىء منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد ، وما ينقل من أخبار الآحاد شاذ لا يكاد يصح شىء منها ، ويحمل قول من قال فى آية الرجم إنه فى كتاب الله : أى فى حكم الله تعالى ، كما قال تعالى « كتاب الله عليكم » : [أى حكم الله عليكم[2]] وحديث عائشة لا يكاد يصح

---

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

لأنه قال فى ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله فدخل داجن البيت فأكله ، ومعلوم أن بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب ، ولا يتعذر عليهم إثباته فى صحيفة أخرى ؛ فعرفنا أنه لا أصل لهذا الحديث .

فأما الوجهان الآخران فهما جائزان فى قول الجمهور من العلماء ، ومن الناس من يأبى ذلك . قالوا لأن المقصود بيان الحكم ، وإنزال المتلو كان لأجله ، فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه عما هو المقصود ؛ ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؛ لأن الحكم لا يثبت بدون السبب ولا يبقى بدون بقاء السبب أيضاً . ومنهم من يقول يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؛ فإنه لا شك فى وجوب الاعتقاد فى المتلو أنه قرآن وأنه كلام الله تعالى ، كيف يصح[1] أن يعتقد فيه خلاف هذا فى شىء من الأوقات والقول بنسخ التلاوة يؤدى إلى هذا ، فكان هذا نوعاً من الأخبار التى لا يجوز فيها النسخ .

فأما دليلنا على وجود نسخ الحكم مع بقاء التلاوة قوله تعالى : « فأمسكوهن فى البيوت » فإن الحبس فى البيوت والأذى باللسان كان حد الزنا وقد انتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة . وكذلك قوله تعالى : « متاعاً إلى الحول غير إخراج » فإن تقدير عدة الوفاة بحول كان منزلا وانتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة . وقوله تعالى : « فقدموا بين يدى نجواكم صدقة » فإن حكم هذا قد انتسخ بقوله : « فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم » وبقيت التلاوة . وحكم التخيير بين الصوم والفدية قد انتسخ بقوله « فليصمه » وبقيت التلاوة وهو قوله : « وأن تصوموا خير لكم » والدليل على جواز ذلك أنه يتعلق بصيغة التلاوة حكمان مقصودان : أحدهما جواز الصلاة ، والثانى النظم المعجز ، وبعد انتساخ الحكم الذى هو العمل به يبقى هذان الحكمان وهما مقصودان ؛ ألا ترى أن بالمتشابه فى القرآن إنما يثبت هذان الحكمان فقط ، وإذا حسن ابتداء رسم التلاوة لهذين الحكمين فالبقاء أولى . وقد[2] بينا أن

---

(١) وفى الهندية : فكيف يصح .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ثم قد .

الدليل الموجب لثبوت الحكم لا يكون موجباً للبقاء ، وبالانتساخ إنما ينعدم بقاء الحكم ، وذلك ما كان مضافاً إلى ما كان موجباً ثبوت الحكم ، فانتهاء الحكم لا يمنع بقاء التلاوة من هذا الوجه .

وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فبيانه فيما قال علماؤنا : إن صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتابعة ، بقراءة ابن مسعود : فصيام ثلاثة أيام متتابعات . وقد كانت هذه قراءة مشهورة إلى زمن أبي حنيفة،ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذى يثبت بمثله القرآن ، وابن مسعود لا يشك فى عدالته وإتقانه ، فلا وجه لذلك إلا أن نقول كان ذلك مما يتلى فى القرآن كما حفظه ابن مسعود رضى الله عنه ثم انتسخت تلاوته فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بصرف الله القلوب عن حفظها إلا قلب ابن مسعود ليكون الحكم باقياً بنقله ؛ فإن خبر الواحد موجب للعمل به وقراءته لا تكون دون روايته ، فكان بقاء هذا الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق . والدليل على جوازه ما بينا أن بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له ، فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم ؛ ألا ترى أن البيع موجب للملك ثم لو قطع المشترى ملكه بالبيع من غيره أو أزاله بالإعتاق لم ينعدم ذلك البيع ؛ لأن البقاء لم يكن مضافاً إليه . ثم قد بينا أن حكم تعلق جواز الصلاة بتلاوته وحرمة قراءته على الجنب والحائض مقصود ، وهو مما يجوز أن يكون موقتا ينتهى بمضى مدته فيكون نسخ التلاوة بيان مدة ذلك الحكم ، كما أن نسخ الحكم بيان المدة فيه ، وما توهمه بعضهم فهو غلط بين ، فإن بعد ما اعتقدنا فى المتلوّ أنه قرآن وأنه كلام الله تعالى لا نعتقد فيه أنه ليس بقرآن وأنه ليس بكلام الله تعالى بحال من الأحوال ، ولكن بانتساخ التلاوة ينتهى حكم تعلق جواز الصلاة به ، وحرمة قرآءته على الجنب والحائض لضرورة أن الله تعالى رفع عنا تلاوته وحفظه وهو نظير ما يقول ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما قبض نعتقد فيه أنه رسول الله وأنه خاتم الأنبياء عليهم السلام على ما كان فى حال حياته وإن أخرجه الله من بيننا بانتهاء مدة حياته فى الدنيا . وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى : « ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك » ثم قد بينا أنه يجوز إثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلوّ فلأن يجوز بقاء الحكم بعد ما انتسخ حكم التلاوة من الوحى المتلوّ كان أولى .

وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص فإنه بيان صورة ونسخ معنى عندنا سواء كانت الزيادة فى السبب أو الحكم ، وعلى قول الشافعى هو بمنزلة تخصيص العام ولا يكون فيه معنى النسخ حتى جوز ذلك بخبر الواحد والقياس . وبيان هذا فى النفى مع الجلد ، وقيد صفة الإيمان فى الرقبة فى كفارة الظهار واليمين . وجه قوله إن الرقبة اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة ، فإخراج الكافرة منها يكون تخصيصاً لا نسخاً بمنزلة إخراج بعض الأعيان من الاسم العام ؛ ألا ترى أن بنى إسرائيل استوصفوا البقرة وكان ذلك منهم طلب البيان المحض دون النسخ ، وبعد ما بينها الله لهم امتثلوا الأمر المذكور فى قوله : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » وهذا لأن النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفى الزيادة تقرير الحكم المشروع وإلحاق شيء آخر به بطريق المجاورة ؛ فإن إلحاق النفى بالجلد لا يخرج الجلد من أن يكون مشروعاً ، وإلحاق صفة الإيمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من أن تكون مستحقة الإعتاق فى الكفارة . وهذا نظير حقوق العباد ؛ فإن من ادعى على غيره ألفاً وخمسائة وشهد له شاهدان بألف وآخران بألف وخمسائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الألف مقضيا به بشهادتهم جميعاً ، وإلحاق الزيادة بالألف فى شهادة الأخر[1] يوجب تقرير الأصل فى كونه مشهوداً به لا رفعه . فتبين بهذا أن الزيادة لا تتعرض لأصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه من الوجوه . ثم قد يكون بطريق التخصيص وقد لا يكون ؛ ولهذا لا يشترط فيها أن تكون مقرونة بالأصل كما يشترط ذلك فى دليل الخصوص ، وحاجتنا إلى إثبات أن ذلك ليس بنسخ وقد أثبتناه بما قررنا .

وحجتنا فى ذلك أن أكثر ما ذكره الخصم دليل على أن الزيادة بيان صورة ، ونحن نسلم ذلك ولكنا ندعى أنه نسخ معنى ، والدليل على إثبات ذلك أن ما يجب حقاً لله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزى وليس للبعض منه حكم الجملة بوجه ؛ فإن الركعة من صلاة الفجر لا تكون فجراً والركعتين من صلاة الظهر فى حق المقيم لا تكون ظهراً ، وكذلك المظاهر إذا صام شهراً ثم عجز فأطعم ثلاثين مسكيناً لا يكون مكفراً به بالإطعام

(١) كذا فى الأصول الثلاثة والصواب شهادة الآخرين أو الشهادة الأخرى ، والله أعلم .

ولا بالصوم ، ولهذا قلنا : القاذف إذا جلد تسعة وسبعين سوطاً لا تسقط شهادته ؛ لأن الحد ثمانون سوطاً فبعضه لا يكون حدا . إذا تقرر هذا فنقول : الثابت بآية الزنا جلد[1] وهو حد ، فإذا التحق النفي به يخرج الجلد من أن يكون حدا لأنه يكون بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد ، بمنزلة بعض العلة فإنه لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت بالعلة فكان نسخاً من هذا الوجه ، وكذلك في الرقبة فإن مع الإطلاق التكفير بتحرير رقبة ، وبعد القيد تحرير رقبة بعض ما يتأدى به الكفارة . فعرفنا أنه نسخ وبه فارق حقوق العباد ؛ فإنه مما يحتمل الوصف بالتجزي فيمكن أن يجعل إلحاق الزيادة به تقريراً للمزيد عليه ، حتى إن فيما لا يحتمل التجزي من حقوق العباد الحكم كذلك أيضاً ؛ فإن البيع لما كان عبارة عن الإيجاب والقبول لم يكن الإيجاب المحض بيعا ، ونكاح أربع نسوة لما كان موجباً حرمة النكاح عليه لا يثبت شيء من ذلك بنكاح امرأة أو مرأتين لأنه ليس بنكاح أربع نسوة ، وقد بينا في قصة بني إسرائيل أن ذلك كان بياناً صورة وكان نسخاً معنى ، كما أشار إليه ابن عباس رضي الله عنهما بقوله : شددوا فشدد الله عليهم . يدل عليه أن النسخ لبيان مدة بقاء الحكم وإثبات حكم آخر ، ثم الإطلاق ضد التقييد فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الإطلاق وذلك لا يكون إلا بعد انتهاء مدة حكم الإطلاق وإثبات حكم هو ضده وهو التقييد ، وإذا كان إثبات حكم غير الأول على وجه يعلم أنه لم يبق معه الأول نسخاً فإثبات حكم هو ضد الأول أولى أن يكون نسخاً بطريق المعنى ، وبه فارق التخصيص فإن التخصيص لا يوجب حكماً فيما تناوله العام غير الحكم الأول ، ولكن يبين أن العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصاً منه ؛ ولهذا لا يكون التخصيص إلا مقارنا ؛ يقرره أن التخصيص للإخراج والتقييد للإثبات ، وأي مشابهة تكون بين الإخراج من الحكم وبين إثبات الحكم . وهذا لأن الإطلاق يعدم صفة التقييد والتقييد إيجاد لذلك الوصف ، فبعد ما ثبت التقييد لا يتصور بقاء صفة الإطلاق ، ولا يكون الحكم ثابتاً لما تناوله صيغة الإطلاق وإنما يكون ثابتاً بالمقيد من اللفظ ، فأما العام إذا خص منه شيء يبقى الحكم ثابتاً فيما وراءه بمقتضى لفظ العموم فقط ،

---

(١) في العثمانية والهندية : هو حد .

وإذا كان بقاء الحكم بما كان النص العام متناولاً له عرفنا أن التخصيص لا يكون تعرضاً لما وراء المخصوص بشيء . وبيان هذا أن قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » وإن خص منه أهل الذمة وغيرهم فمن لا أمان له يجب قتله لأنه مشرك . وفى قوله : « فتحرير رقبة » إذا قيدنا بصفة الإيمان لا تتأدى الكفارة بما يتناوله اسم الرقبة بل بما يتناوله اسم الرقبة المؤمنة . فعرفنا أنه فى معنى النسخ وليس بتخصيص ؛ ولأن التخصيص يصرف فيما كان اللفظ متناولاً له باعتبار دليل الظاهر لولا دليل الخصوص ، والتقييد تصرف فيما لم يكن اللفظ متناولا له أصلا لولا التقييد ؛ فإن اسم الرقبة لا يتناول صفتها من حيث الإيمان والكفر ، فعرفنا أنه نسخ والنسخ فى الحكم الثابت بالنص لا يكون بخبر الواحد ولا بالقياس . وعلى هذا قلنا : لا نتعين الفاتحة للقراءة فى الصلاة ركناً لأنه زيادة على ما ثبت بالنص ، ولا تثبت الطهارة عن الحدث شرطاً فى ركن الطواف لأنه زيادة على النص ، ولا يثبت النفى حدا مع الجلد فى زنا البكر لأنه زيادة ، ولا يثبت اشتراط صفة الإيمان فى كفارة اليمين والظهار لأنه زيادة . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : شرب القليل من الطلاء المثلث لا يكون حراماً لأن المحرم السكر بالنص ، وشرب القليل بعض العلة فيما يحصل به السكر فلا يكون مسكراً . وعلى هذا قال أصحابنا : إذا وجد المحدث من الماء ما لا يكفيه لوضوئه أو الجنب ما لا يكفيه لاغتساله فإنه يتيمم ولا يستعمل ذلك الماء ؛ لأن الواجب استعمال الماء الذى هو طهور ، وهذا بمنزلة بعض العلة فى حكم الطهارة فلا يكون طهوراً فوجوده لا يمنع التيمم . وعلى هذا قلنا : إذا شهد أحد الشاهدين بالبيع بألف والآخر بالبيع بألف وخمسمائة لا تقبل الشهادة فى إثبات العقد بألف وإن اتفق عليه الشاهدان ظاهراً لأن الذى شهد بألف وخمسمائة قد جعل الألف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه ، فمن هذا الوجه كل واحد منهما فى المعنى شاهد لعقد آخر والألف المذكور فى شهادة الثانى كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير فى الطلاق والعتاق يصير شيئاً آخر إذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة أيضاً . والذى يقرر جميع ما ذكرنا أن النسخ إنما يثبت بما لو جهل التاريخ فيه كان معارضاً وهذا يتحقق فى الإطلاق والتقييد ؛ فإنه لو جهل التاريخ بين النص المطلق والمقيد يثبت التعارض بينهما ، فعرفنا أنه عند معرفة التاريخ بينهما يكون

التقييد فى النص المطلق نسخاً من حيث المعنى ، ويجوز أن يرد النسخ على ما هو ناسخ كما يجوز أن يرد النسخ على ما كان مشروعاً ابتداء إذ المعنى لا يوجب الفرق بينهما . وبيان هذا فيما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أن حرمة مفاداة الأسير الثابت بقوله تعالى : « ما كان لنبى أن يكون له أسرى » قد انتسخ بقوله تعالى : « فإما منًّا بعد وإما فداء » ثم قال السُّدِّى : هذا قد انتسخ بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » لأن سورة براءة من آخر ما نزل فكان ناسخاً للحكم الذى كان قبله . وكذلك حكم الحبس فى البيوت والأذى باللسان فى كونه حدا قد انتسخ بقوله عليه السلام : « خذوا عنى » الحديث . ثم هذا الحكم انتسخ بنزول قوله تعالى : « فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ورجم النبى عليه السلام ماعز بن مالك رضى الله عنه ، واستقر الحكم على أن الحد الكامل فى حق غير المحصن مائة جلدة وفى حق المحصن الرجم .

ومما اختلفوا فى أنه نسخ أم لا حكم الميراث ، فقد كان التوريث بالحلف والهجرة ثابتاً فى الابتداء ، قال تعالى : « والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم » وقال تعالى : « إن الذين آمنوا وهاجروا » إلى قوله : « أولئك بعضهم أولياء بعض ، والذين آمنوا ولم يهاجروا » الآية ، ثم انتسخ هذا عند بعض العلماء بنزول قوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين » الآية . ومنهم من قال : هذا ليس بنسخ ولكن هذا تقديم وارث على وارث فلا يكون نسخاً ، كتقديم الابن على الأخ فى الميراث لا يكون نسخ التوريث بالأخوة ، وتقديم الشريك على الجار فى استحقاق الشفعة لا يكون نسخ حكم الشفعة بالجوار . والأصح أن نقول : هذا نسخ بعض الأحوال دون البعض ؛ فإن قوله تعالى : « فآتوهم نصيبهم » تنصيص على أن بالحلف يستحق النصيب من الميراث مع وجود القريب ، ثم انتسخ هذا الحكم بقوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله » حتى لا يستحق بالحلف شيئاً مع وجود القريب أصلا . فعرفنا أن هذا الحكم قد انتهى فى هذه الحالة فكان نسخاً وإن كان

الإرث بهذا السبب باقياً فى غير هذه الحالة ، وإلى ذلك أشار ابن مسعود رضى الله عنه فى قوله : يا معشر همدان إنه ليس حى من أحياء العرب أحرى أن يموت الرجل فيهم ولا يعرف له نسب منكم فإذا كان ذلك فليضع ماله حيث أحب . والله أعلم .

باب الكلام فى أفعال النبى عليه السلام

اعلم بأن أفعاله التى تكون عن قصد تنقسم أربعة أقسام : مباح ، ومستحب ، وواجب ، وفرض . وهنا نوع خامس وهو الزلة ، ولكنه غير داخل فى هذا الباب ؛ لأنه لا يصلح للاقتداء به فى ذلك ، وعقد الباب لبيان حكم الاقتداء به فى أفعاله ؛ ولهذا لم يذكر فى الجملة ما يحصل فى حالة النوم والإغماء لأن القصد لا يتحقق فيه فلا يكون داخلا فيما هو حد الخطاب . وأما الزلة فإنه لا يوجد فيها القصد إلى عينها أيضا ، ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل . وبيان هذا أن الزلة أخذت من قول القائل : زل الرجل فى الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ، ولكن وجد القصد إلى المشى فى الطريق ، فعرفنا بهذا أن الزلة ما تتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ، ولكنه زل فاشتغل به عما قصد بعينه ، والمعصية عند الإطلاق إنما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وإن كان قد أطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا . ثم لابد أن يقترن بالزلة بيان من جهة الفاعل أو من الله تعالى ، كما قال تعالى مخبراً عن موسى عليه السلام عند قتل القبطى : « هذا من عمل الشيطان » الآية ، وكما قال تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى » الآية وإذا كان البيان يقترن به لا محالة علم أنه غير صالح للاقتداء به .

ثم اختلف الناس فى أفعاله التى لا تكون عن سهو ولا من نتيجة الطبع على ما جبل عليه الإنسان ما هو موجب ذلك فى حق أمته . فقال بعضهم : الواجب هو الوقف فى ذلك حتى يقوم الدليل . وقال بعضهم : بل يجب اتباعه والاقتداء به فى جميع ذلك إلا ما يقوم عليه دليل . وكان أبو الحسن الكرخى

رحمه الله يقول : إن علم صفة فعله أنه فعله واجباً أو ندباً أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة ، وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة ، ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً إلا بقيام الدليل . وكان الجصاص رحمه الله يقول بقول الكرخى رحمه الله إلا أنه يقول : إذا لم يعلم فالاتباع له فى ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً . وهذا هو الصحيح .

فأما الواقفون احتجوا فقالوا : لما أشكل صفة فعله فقد تعذر اتباعه فى ذلك على وجه الموافقة ؛ لأن ذلك لا يكون بالموافقة فى أصل الفعل دون الصفة ؛ فإنه إذا كان هو فعل فعلا نفلاً ونحن نفعله فرضاً يكون ذلك منازعة لا موافقة ، واعتبر هذا بفعل السحرة مع ما رأوه من الكليم ظاهراً فإنه كان منازعة منهم فى الابتداء ، لأن فعلهم لم يكن بصفة فعله ، فعرفنا أن الوصف إذا كان مشكلا لا تتحقق الموافقة فى الفعل لا محالة ، ولا وجه للمخالفة فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل . وهذا الكلام عند التأمل باطل ، فإن هـذا القائل إن كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد أثبت صفة الحظر فى الاتباع ، وإن كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد أثبت صفة الإباحة ، فعرفنا أن القول بالوقف لا يتحقق فى هذا الفصل .

وأما الفريق الثانى فقد استدلوا بالنصوص الموجبة للاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فى أقواله وأفعاله ، نحو قوله تعالى : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » وقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ، وقوله تعالى : « فاتبعونى يحببكم الله » وقوله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبى الأمى » إلى قوله : « واتبعوه لعلكم تهتدون » وقوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » : أى عن سمته وطريقته . وقال تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » ففى هذه النصوص دليل على وجوب الاتباع علينا إلى أن يقوم الدليل بمنع من ذلك .

فأما الدليل لنا فى هذا الفصل أن نقول : صح فى الحديث أن النبى عليه

السلام خلع نعليه فى الصلاة فخلع الناس نعالهم ، فلما فرغ قال : « مالـكم خلعتم نعالـكم » الحديث . فلو كان مطلق فعله موجباً للمتابعة لم يكن لقوله : « مالـكم خلعتم نعالـكم » معنى . وخرج للتراويح ليلة أو ليلتين فلما قيل له فى ذلك قال : « خشيت أن تـكتب عليـكم ولو كتبت عليكم ما قمتم بهـا » فلو كان مطلق فعله يلزمنا الاتباع له فى ذلك لم يكن لقوله : « خشيت أن تـكتب عليـكم » معنى . ثم قد بينا أن الموافقة حقيقتها فى أصل الفعل وصفته فعند الإطلاق إنما يثبت القدر المتيقن به وهو صفة الإباحة ، فإنه يترتب عليه التمـكن من إيجاد الفعل شرعاً ، فيثبت القدر المتيقن به (وهو صفة الإباحة[1]) من الوصف ، ويتوقف ما وراء ذلك على قيام الدليل ، بمنزلة رجل يقول لغيره : وكلتك بمالى فإنه يملك الحفظ ؛ لأنه متيقن لـكونه مراد الموكل ، ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل ؛ يقرر ما ذكرنا أن الفعل قسمان : أخذ ، وترك . ثم أحد قسمى أفعاله وهو الترك لا يوجب الاتباع علينا إلا بدليل فـكذلك القسم الآخر . وبيان هذا أنه حين كان الخمر مباحاً قد ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم شربها أصلا ، ثم ذلك لا يوجب علينا ترك الشرب فيما هو مباح ؛ يوضحه أن مطلق فعله لو كان موجباً للاتباع لـكان ذلك عاما فى جميع أفعاله ولا وجه للقول بذلك ؛ لأن ذلك يوجب على كل أحد أن لا يفارقه آناء الليل والنهار ليقف على جميع أفعاله فيقتدى به ؛ لأنه لا يخرج عن الواجب إلا بذلك ، ومعلوم أن هذا[2] مما لا يتحقق ولا يقول به أحد . فعرفنا أن مطلق الفعل لا يلزمنا اتباعه فى ذلك . فأما الآيات ففى قوله : « لقد كان لـكم فى رسول الله أسوة حسنة » دليل على أن التأسى به فى أفعاله ليس بواجب ؛ لأنه لو كان واجباً لـكان من حق الـكلام أن يقول عليـكم ، ففى قوله « لـكم » دليل على أن ذلك مباح لنا لا أن يكون لازماً علينا . والمراد بالأمر بالاتباع التصديق والإقرار بما جاء به ؛ فإن الخطاب بذلك لأهل الـكتاب وذلك بين فى سياق الآية ، والمراد بالأمر ما يفهم من مطلق لفظ الأمر عند

---

(١) هذه العبارة ساقطة من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية : أن ذلك .

الإطلاق ، وقد تقدم بيان هذا فى أول الكتاب . ثم قال الكرخى : قد ظهر خصوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بأشياء لاختصاصه بما لا شركة لأحد من أمته معه فى ذلك ، فكل فعل يكون منه فهو محتمل للوصف لجواز[1] أن يكون هذا مما اختص هو به ويجوز أن يكون مما هو غير مخصوص به ، وعند احتمال الجانبين على السواء يجب الوقف حتى يقوم الدليل لتحقق المعارضة . ولكن الصحيح ما ذهب إليه الجصاص ؛ لأن فى قوله تعالى : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » تنصيص على جواز التأسى به فى أفعاله ، فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك ، وقد دل عليه قوله تعالى : « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم » وفى هذا بيان أن ثبوت الحل فى حقه مطلقاً دليل ثبوته فى حق الأمة ؛ ألا ترى أنه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصاً به بقوله تعالى : « خالصة لك من دون المؤمنين » وهو النكاح بغير مهر ، فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للأمة فى الإقدام على مثله لم يكن لقوله : « خالصة لك » فائدة ؛ فإن الخصوصية تكون ثابتة بدون هذه الكلمة ، والدليل عليه أنه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الأرض فى يوم قد مطروا فى السفر : « ألم يكن لك فىّ أسوة ؟ » فقال : أنت تسعى فى رقبة قد فكت وأنا أسعى فى رقبة لم يعرف فكاكها . فقال : « إنى مع هذا أرجو أن أكون أخشاكم لله » ولما سألت امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم فقالت : إن رسول الله عليه السلام يُقَبِّلُ وهو صائم . فقالت لسنا كرسول الله قد غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، ثم سألت أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال : « هلا أخبرتها أنى أقبل وأنا صائم ؟ » فقالت : قد أخبرتها بذلك فقالت كذا . فقال : « إنى أرجو أن أكون أتقاكم لله وأعلمكم بحدوده » ففى هذا بيان أن اتباعه فيما يثبت من أفعاله أصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً بفعله ، وهذا لأن الرسل أئمة يقتدى بهم ، كما قال تعالى : « إنى

---

(١) وفى العثمانية والهندية : محتمل الوصف يجوز .

جاعلك للناس إماماً » فالأصل فى كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم ، إلا ما يثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار أحوالهم وعلوّ منازلهم ، وإذا كان الأصل هذا ففى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارناً به ؛ إذ الحاجة إلى ذلك ماسة عند كل فعل يكون [منهم[1]] حكمه بخلاف هذا الأصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفى ، فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على أنه من جملة الأفعال التى هو فيها قدوة أمته .

فصل فى بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى إظهار أحكام الشرع

قد بينا أنه كان يعتمد الوحى فيما بينه من أحكام الشرع . والوحى نوعان : ظاهر ، وباطن . فالظاهر منه قسمان : [أحدهما[2]] ما يكون على لسان الملَك بما يقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بأنه قاطعة ، وهو المراد بقوله تعالى : « قل نزله روح القدس من ربك بالحق » وبقوله تعالى : « إنه لقول رسول كريم » الآية ، والآخر ما يتضح له بإشارة الملك من غير بيان بكلام ، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قوله : « إن روح القدس نفث فى رُوعى أن نفساً لن تموت حتى تستوفى رزقها ، فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب » والوحى الباطن هو : تأييد القلب على وجه لا يبقى فيه شبهة ولا معارض ولا مزاحم ، وذلك بأن يظهر له الحق بنور فى قلبه من ربه يتضح له حكم الحادثة به ، وإليه أشار الله تعالى بقوله : « لتحكم بين الناس بما أراك الله » وهذا كله مقروناً بالابتلاء ، ومعنى الابتلاء هو : التأمل بقلبه فى حقيقته حتى يظهر له ما هو المقصود ، وكل ذلك خاص لرسول الله تثبت به الحجة القاطعة ، ولا شركة للأمة فى ذلك إلا أن يكرم الله به من شاء من أمته لحقه وذلك الكرامة للأولياء . وأما ما يشبه الوحى فى حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأى

---

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٢) زيادة من الهندية .

والاجتهاد فإنما يكون من رسول الله بهذا الطريق ، فهو بمنزلة الثابت بالوحى لقيام الدليل على أنه يكون ثواباً لا محالة ، فإنه كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ، ومثل هذا من الأمة لا يجعل بمنزلة الوحى ؛ لأن المجتهد يخطىء ويصيب ، فقد علم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من صفة الكمال ما لا يحيط به إلا الله ، فلا شك أن غيره لا يساويه فى إعمال الرأى والاجتهاد فى الأحكام .
وهذا ينبنى على اختلاف العلماء فى أنه عليه السلام هل كان يجتهد فى الأحكام ويعمل بالرأى فيما لا نص فيه ؟ فأبى ذلك بعض العلماء وقال : هذا الطريق حظ الأمة ، فأما حظ رسول الله صلى الله عليه وسلم هو العمل بالوحى من الوجوه التى ذكرنا . وقال بعضهم : قد كان يعمل بطريق الوحى تارة وبالرأى تارة ، وبكل واحد من الطريقين كان يبين الأحكام . وأصح الأقاويل عندنا أنه عليه السلام فيما كان يبتلى به من الحوادث التى ليس فيها وحى منزل كان ينتظر الوحى إلى أن تمضى مدة الانتظار ، ثم كان يعمل بالرأى والاجتهاد ويبين الحكم به فإذا أقر عليه كان ذلك حجة قاطعة للحكم .

فأما الفريق الأول فاحتجوا بقوله تعالى : «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » وقال تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدِّله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ » ولأنه لا خلاف أنه كان لا يجوز لأحد مخالفة رسول الله عليه السلام فيما بينه من أحكام الشرع ، والرأى قد يقع فيه الغلط فى حقه وفى حق غيره ، فلو كان يبين الحكم بالرأى لكان يجوز مخالفته فى ذلك كما فى أمر الحرب ؛ فقد ظهر أنهم خالفوه فى ذلك غير مرة واستصوبهم فى ذلك ؛ ألا ترى أنه لما أراد النزول يوم بدر دون الماء قال له الخباب بن المنذر رضى الله عنه : إن كان عن وحى فسمعاً وطاعة ، وإن كان عن رأى فإنى أرى الصواب أن ننزل على الماء ونتخذ الحياض ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء . ولما أراد يوم الأحزاب أن يعطى المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا قام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضى الله عنهما وقالا : إن كان هذا عن وحى فسمعاً وطاعة ، وإن كان عن رأى فلا نعطيهم إلا السيف ، قد كنا نحن وهم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطمعون

فى ثمار المدينة إلا بشرى أو بقرى[1] فإذا أعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم إلا السيف . وقول عليه السلام : « إنى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم أنتم وذاك » ثم قال للذين جاءوا للصلح : « اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف » ولما قدم المدينة استقبح ما كانوا يصنعونه من تلقيح النخيل فنهاهم عن ذلك فأحشفت وقال : « عهدى بثماركم بخلاف هذا » فقالوا : نهيتنا عن التلقيح وإنما كانت جودة الثمر من ذلك . قال : «أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم » فتبين أن الرأى منه كالرأى من غيره فى احتمال الغلط ، وبالاتفاق لا يجوز مخالفته فيما ينص عليه من أحكام الشرع ، فعرفنا أن طريق وقوفه على ذلك ما ليس فيه توهم الغلط أصلاً وذلك الوحى ، ثم الرأى الذى فيه توهم الغلط إنما يجوز المصير إليه عند الضرورة وهذه الضرورة تثبت فى حق الأمة لا فى حقه ؛ فقد كان الوحى يأتيه فى كل وقت ، وما هذا إلا نظير التحرى فى أمر القبلة فإنه لا يجوز المصير إليه لمن كان بمكة معايناً للكعبة ، ويجوز المصير إليه لمن كان نائياً عن الكعبة ؛ لأن من كان معايناً فالضرورة المحوجة إلى التحرى لا تتحقق فى حقه لوجود الطريق الذى لا يتمكن فيه تهمة الغلط وهو المعاينة ، وكذلك حال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى العمل بالرأى فى الأحكام ؛ ولأنه عليه السلام كان ينصب أحكام الشرع ابتداء والرأى لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء وإنما هو لتعدية حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه كما فى حق الأمة ؛ لأنه لا يجوز لأحد استعمال الرأى فى نصب حكم ابتداء ، فعرفنا أنه إنما كان ينصب الحكم ابتداء بطريق الوحى دون الرأى ، وهذا لأن الحق فى أحكام الشرع لله تعالى فإنما يثبت حق الله تعالى بما يكون موجباً للعلم قطعاً والرأى لا يوجب ذلك ، وبه فارق أمر الحرب والشورى فى المعاملات ؛ لأن ذلك من حقوق العباد ، فالمطلوب به الدفع عنهم أو الجر إليهم فيما تقوم به مصالحهم ، واستعمال الرأى جائز فى مثله لحاجة العباد إلى ذلك ؛ فإنه ليس فى وسعهم فوق ذلك ، والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز أو الحاجة ، فما هو حق الله تعالى لا يثبت ابتداء إلا بما يكون[2] موجباً علم اليقين .

---

(١) أى سوى أن يشتروا ثمار المدينة منا أو أن يأكلوها إذا أضفناهم .

(٢) وفى العثمانية : بما يوجب .

والحجة للقول الثانى قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ورسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بهذا الوصف الذى ذكره عند الأمر بالاعتبار ، فعرفنا أنه داخل فى هذا الخطاب ، قال تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقد دخل فى جملة المستنبطين من تقدم ذكره ، فعرفنا أن الرسول من جملة الذين أخبر الله أنهم يعلمون بالاستنباط ، وقال تعالى : « ففهمناها سليمان » والمراد أنه وقف على الحكم بطريق الرأى لا بطريق الوحى ؛ لأن ما كان بطريق الوحى فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء ، وحيث خص سليمان عليه السلام بالفهم عرفنا أن المراد به بطريق الرأى ، وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا المحراب بالرأى ؛ فإنه قال : « لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه » وهذا بيان بالقياس الظاهر . وقال النبى عليه السلام للخثعمية : « أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيت أكان يقبل منك ؟ » وهذا بيان بطريق القياس . وقال لعمر رضى الله عنه حين سأله عن القبلة للصائم : « أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك ؟ » وقال فى حرمة الصدقة على بنى هاشم : «أرأيت لو تمضمضت بالماء أكنت شاربه ؟ » وهذا بيان بطريق القياس فى حرمة الأوساخ واستعمال المستعمل . وقال : « إن الرجل ليؤجر فى كل شىء حتى فى مباضعة أهله » فقيل له : يقضى أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك ؟ قال : « أرأيتم لو وضع ذلك فيما لا يحل هل كان يأثم به ؟ » قالوا : نعم . قال : «فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل » وهذا بيان بطريق الرأى والاجتهاد . والدليل عليه أنه كان مأموراً بالمشاورة مع أصحابه ، قال تعالى : « وشاورهم فى الأمر » وقد صح أنه كان يشاورهم فى أمر الحرب وغير ذلك حتى روى أنه شاور أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فى مفاداة الأسارى يوم بدر فأشار عليه أبو بكر بأن يفادى بهم ، ومال رأيه إلى ذلك حتى نزل قوله تعالى : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشرع ومما هو حق الله تعالى ، وقد شاور فيه أصحابه وعمل فيه بالرأى إلى أن نزل الوحى بخلاف ما رآه ، فعرفنا أنه كان يشاورهم فى الأحكام كما فى الحروب ، وقد شاورهم فيما يكون جامعاً لهم فى أوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة ، ثم لما جاء عبد الله بن زيد رضى الله عنه وذكر ما رأى فى المنام من أمر الأذان

فأخذ به وقال : « ألقها على بلال » ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأى دون طريق الوحى ؛ ألا ترى أنه لما أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك قال الله أكبر هذا أثبت ، ولو كان قد نزل عليه الوحى به لم يكن لهذا الكلام معنى ، ولا شك أن حكم الأذان مما هو [من[1]] حق الله ثم قد جوز العمل فيه بالرأى ، فعرفنا أن ذلك جائز ، ولا معنى لقول من يقول إنه إنما كان يستشيرهم فى الأحكام لتطييب نفوسهم ؛ وهذا لأن فيما كان الوحى فيه ظاهراً معلوماً ما كان يستشيرهم ، وفيما كان يستشيرهم الحال لا يخلو إما أن كان يعمل برأيهم أو لا يعمل ، فإن كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوماً لهم فليس فى هذه الاستشارة تطييب النفس ولكنها من نوع الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال ، وإن كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك أن رأيه يكون أقوى من رأيهم ، وإذا جاز له العمل برأيهم فيما لا نص فيه فجواز ذلك برأيه[2] أولى . ويتبين بهذا أنه إنما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه[3] وتحميس الرأى ، على ما كان يقول : « المشورة تلقيح العقول » وقال : « من الحزم أن تستشير ذا رأى ثم تطيعه » ثم الاستنباط بالرأى إنما يبتنى على العلم بمعانى النصوص ، ولا شك أن درجته فى ذلك أعلى من درجة غيره ، وقد كان يعلم بالمتشابه الذى لا يقف أحد من الأمة بعده على معناه ، فعرفنا بهذا أن له من هذه الدرجة أعلى النهاية ، وبعد العلم بالطريق الذى يوقف به على الحكم المنع من استعمال ذلك نوع من الحجر ، وتجويز استعمال ذلك نوع إطلاق وإنما يليق بعلو درجته الإطلاق دون الحجر . وكذلك ما يعلم بطريق الوحى فهو محصور متناه ، وما يعلم بالاستنباط من معانى الوحى غير متناه . وقيل أفضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط ؛ ألا ترى أن من يكون مستنبطاً من الأمة فهو على درجة ممن يكون حافظا غير مستنبط ، فالقول بما يوجب سد باب ما هو أعلى الدرجات فى العلم عليه شبه المحال ، ولولا طعن المتعنتين لكان الأولى بنا الكف عن الاشتغال بإظهار هذا بالحجة ، فقد كان درجته فى العلم مالا

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى العثمانية : كان أولى

(٣) وفى العثمانية : وتخمير الرأى . وحمس الرأى : شدته وقوته .

يحيط به إلا الله ، وتمام معنى التعظيم فى حق من هو دونه أن لا يشتغل بمثل هذا التقسيم فى حقه ، وإنما ذكرنا ذلك لدفع طعن المتعنتين . ثم ما بينه بالرأى إذا أقر عليه كان صواباً لا محالة فيثبت به علم اليقين ، بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى ، وهو نظير الإلهام على ما أشرنا إليه فى بيان الوحى الباطن ، وأنه حجة قاطعة فى حقه وإن كان الإلهام فى حق غيره لا يكون بهذه الصفة على ما نبينه فى بابه . والدليل على هذه القاعدة ما روى أن خولة رضى الله عنها لما جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها منها قال : « ما أراك إلا قد حرمت عليه » فقالت : إنى أشتكى إلى الله فأنزل الله تعالى قوله : « قد سمع الله قول التى تجادلك » الآية ، فعرفنا أنه كان يفتى بالرأى فى أحكام الشرع وكان لا يقر على الخطأ ، وهذا لأنا أمرنا باتباعه ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه » وحين بين بالرأى وأقر على ذلك كان اتباع ذلك فرضاً علينا لا محالة ، فعرفنا أن ذلك هو الحق المتيقن به ، ومثل ذلك لا يوجد فى حق الأمة ، فالمجتهد قد يخطىء ويقر على ذلك ، فلهذا لم يكن الرأى فى حق غيره موجباً علم اليقين ولا صالحاً لنصب الحكم به ابتداء ، بل لتعدية حكم النص إلى غير المنصوص عليه . والدليل عليه أنه قد ثبت بالنص عمله بالرأى فيما لم يقر عليه ، وربما عوتب على ذلك وربما لم يعاتب . فما عوتب عليه ما وقعت الإشارة إليه فى قوله تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وفى قوله تعالى : « عبس وتولى أن جاءه الأعمى » ومما لم يعاتب عليه ما يروى أنه لما دخل بيته ووضع السلاح حين فرغ من حرب الأحزاب أتاه جبريل عليه السلام وقال : وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة . وأمره بأن يذهب إلى بنى قريظة . ومن ذلك أنه أمر أبا بكر رضى الله عنه بتبليغ سورة براءة إلى المشركين فى العام الذى أمره فيه أن يحج بالناس ، فأتاه جبريل عليه السلام فقال : لا يبلغها إليهم إلا رجل منك . فبعث على بن أبى طالب رضى الله عنه فى أثره ليكون هو المبلغ للسورة إليهم ، والقصة فى ذلك معروفة ، فبهذا يتبين أنه كان يعمل برأيه ، وكان لا يقر إلا على ما هو الصواب ، ولهذا كان لا تجوز مخالفته فى ذلك لأنه حين أقر عليه فقد حصل التيقن بكون الصواب فيه ، فلا يسع لأحد أن يخالفه فى ذلك . فأما قوله : « وما ينطق عن الهوى » فقد قيل : هذا فيما يتلو عليه من

القرآن ، بدليل أول السورة قوله تعالى : « والنجم إذا هوى » : أى والقرآن إذا أنزل . وقيل المراد بالهوى : هوى النفس الأمارة بالسوء ، وأحد لا يجوز على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتباع هوى النفس أو القول به ، ولكن طريق الاستنباط والرأى غير هوى النفس . وهذا أيضاً تأويل قوله تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدّله من تلقاء نفسى » ثم فى قوله : « إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ » ما يوضح جميع ما قلنا ؛ لأن اتباع الوحى إنما يتم فى العمل بما فيه الوحى بعينه ، واستنباط المعنى فيه[1] لإثبات الحكم فى نظيره وذلك بالرأى يكون . ثم قد بينا أنه ما كان يقر إلا على الصواب فإذا أقر على ذلك كان ذلك وحياً فى المعنى وهو يشبه الوحى فى الابتداء على ما بينا ، إلا أنا شرطنا فى ذلك أن ينقطع طمعه عن الوحى ، وهو نظير ما يشترط فى حق الأمة للعمل بالرأى العرض على الكتاب والسنة ، فإذا لم يوجد فى ذلك فحينئذ يصار إلى اجتهاد الرأى . ونظيره من الأحكام من كان فى السفر ولا ماء معه وهو يرجو وجود الماء فعليه أن يطلب الماء ولا يعجل بالتيمم ، وإن كان لا يرجو وجود الماء فحينئذ يتيمم ولا يشتغل بالطلب ، فحال غير رسول الله ممن يبتلى بحادثة كحال من لا يرجو وجود الماء ؛ لأنه لا طمع له فى الوحى فلا يؤخر العمل بالرأى والاجتهاد ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأتيه الوحى فى كل ساعة[2] عادة فكان حاله فيما يبتلى به من الحوادث كحال من يرجو وجود الماء ؛ فلهذا كان ينتظر ولا يعجل بالعمل بالرأى ، وكان هذا الانتظار فى حقه بمنزلة التأمل فى النص المؤول أو الخفى فى حق غيره ، ومدة الانتظار فى ذلك أن ينقطع طمعه عن نزول الوحى فيه ، بأن كان يخاف الفوت فحينئذ يعمل فيه بالرأى ويبينه للناس ، فإذا أقر على ذلك كانت حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحى .

---

(١) وفى النسختين : منه .

(٢) وفى العثمانية والهندية : وقت .

فصـــل

قال علماؤنا رحمهم الله : فعل النبي عليه السلام وقوله متى ورد موافقاً لما هو فى القرآن يجعل صادراً عن القرآن وبياناً لما فيه . وأصحاب الشافعى يقولون : يجعل ذلك بيان حكم مبتدأ حتى يقوم الدليل على خلافه . وعلى هذا قلنا : بيان النبي عليه السلام للتيمم فى حق الجنب صادر عما فى القرآن ، وبه يتبين أن المراد من قوله تعالى : « أو لامستم النساء » الجماع دون المس باليد ، وهم يجعلون ذلك بيان حكم مبتدأ ويحملون قوله « أو لامستم النساء » على المس باليد ؛ قالوا : لأنه يحتمل أن يكون ذلك صادراً عما فى القرآن ، ويحتمل أن يكون شرع الحكم ابتداء وهو فى الظاهر غير متصل بالآية فيحمل على أنه بيان حكم مبتدأ باعتبار الظاهر ؛ ولأن فى حمله على هذا زيادة فائدة ، وفى حمله على ماقلتم تأكيد ماصار معلوما بالآية ببيانه لحمله على مايفيد فائدة جديدة كان أولى . وحجتنا فيه قوله تعالى : « إن هو إلا وحى يوحى » ففى هذا تنصيص على أن قوله وفعله فى حكم الشرع يكون عن وحى ، فإذا كان ذلك ظاهراً معلوماً فى الوحى المتلو عرفنا أنه صادر عن ذلك ؛ إذ لو لم نجعله صادراً عن ذلك احتجنا إلى إثبات وحى غير متلو فيه وإثبات الوحى من غير الحاجة ومع الشك لايجوز . وقال تعالى : « فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول » : أى ردوه إلى كتاب الله وقال تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » فإذا ظهر منه حكم فى حادثة وذلك الحكم موجود فيما أنزل الله عرفنا أنه حكم فيه بما أنزل الله لأنه ماكان يخالف ماأمر به ؛ ولأن الصحابة رضى الله عنهم فهموا ذلك من أفعاله ، فإنهم حملوا قطعه يد السارق على الوجوب وأداءه الصلاة فى مواقيتها على الوجوب ، وقد بينا أن مطلق فعله لا يدل على ذلك ، فلولا أنهم علموا أن فعله ذلك صادر عن الآيات الدالة على الوجوب نحو قوله تعالى : « حافظوا على الصلوات » وقوله تعالى : « فاقطعوا أيديهما » لاستفسروه وطلبوا منه بيان صفة فعله ، وحيث لم يشتغلوا بذلك عرفنا أنهم علموا أن فعله ذلك منه صادر عن الآية[1] ، فأما دعواهم الاحتمال

---

(١) فى العثمانية : عن القرآن .

ساقط ، فإن الظاهر أن ذلك منه صادر عن القرآن ؛ لأنه مأمور باتباع ما فى القرآن كغيره . وقال تعالى : « واتبعوا النور الذى أنزل معـه أولئك هم المفلحون » فسقط اعتبار الاحتمال مع هذا الظاهر . وقولهم : فيه زيادة فائدة ، ساقط فإن إثبات هـذه الزيادة لا يمكن إلا بعد إثبات وحى بالشك ومن غير حاجة إليه ، وقد بينا أن ذلك لايجوز .

فصـــــل

قال علماؤنا رحمهم الله : فعل النبى عليه السلام متى كان على وجه البيان لـما فى القرآن وحصل ذلك منه فى مكان أو زمان فالبيان يكون واقعاً بفعله وبمـا هو من صفاته عند الفعل ، فأما المـكان والزمان لايكون شرطا فيه . وأصحـاب الشافعى يقولون : البيان منه بالمداومة على فعل مندوب إليه فى مكان أو على فعل واجب فى مكان أو زمان يدل على أن ذلك المـكان والزمان شرط فيه . وعلى هذا قلنا : إحرام النبى صلى الله عليه وسلم بالحج فى أشهر الحج لا يكون بياناً فى أن الإحرام تختص صحته بالوجود فى أشهر الحج حتى يجوز[1] الإحرام بالحج قبل أشهر الحج . وكذلك فعله ركعتى الطواف فى مقام إبراهيم لا يكون بياناً أن ركعتى الطواف تختص بالأداء فى ذلك المـكان . وعلى قول الشافعى رحمه الله ينتصب الزمان شرطا ببيانه والمـكان فى أحد الوجهين أيضاً ، قال : لأن مداومته على ذلك فى مكان بعينه أو زمان بعينه لو لم يحمل على وجه البيان لم يبق له فائدة أخرى ، وقد علمنا أنه ما داوم على ذلك إلا لفائدة ، ثم قاس هذا بمداومته على فعل الصلوات المفروضة فى الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة فإن ذلك بيان منه لوجوب مراعاة ذلك الزمان والمكان فى أداء الفرائض فـكذلك فى سائر أفعاله . ولـكنا نقول : البيان إنما يحصل بفعله والمـكان والزمان ليس من فعله فى شىء ، فما كان المـكان والزمان إلا بمنزلة فعل غيره ، وغيره وإن ساعـده على ذلك الفعل فإن البيان يكون حاصلا بفعله لا بفعل غيره

---

(١) وفى الهندية : لايجوز . وكلاهما محتمل .

فكذلك المكان الذى يوجد فيه الفعل أو الزمان الذى يوجد فيه الفعل لايكون له حظ فى حصول البيان به ، بل يجعل البيان حاصلا بفعله فقط إلا أن يكون هناك أمر مجمل فى حق الزمان محتاجا إلى البيان أو فى حق المكان ، كما فى باب الصلاة فإنا نعلم فرضيتها فى بعض الأوقات [المخصوصة[1]] واختصاص جواز أدائها ببعض الأمكنة بالنص [2] فيكون فعله فى الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة بياناً للمجمل فى ذلك كله ، فأما فعله فى باب الحج بيان لقوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت » وذلك حاصل بالفعل لابالوقت ، لأنه ليس فيه أمر مجمل لاختصاص عقد الإحرام بالحج ببعض الأوقات دون البعض ، وما كان ذلك إلا نظير مباشرة الطهارة بالماء فى الوقت ، فإن ذلك كان بياناً منه لأصل الطهارة المأمور بها فى الكتاب ، ولم يكن بيانا فى التخصيص فى الوقت حتى تجوز الطهارة بالماء قبل دخول الوقت بلا خلاف .

فصل فى بيان شرائع من قبلنا

اختلف العلماء فى هذا الفصل على أقاويل . فمنهم من قال : ما كان شريعة لنبي فهو باق أبداً حتى يقوم دليل النسخ فيه وكل من يأتى فعليه أن يعمل به على أنه شريعة ذلك النبي عليه السلام مالم يظهر ناسخه . وقال بعضهم : شريعة كل نبي تنتهى ببعث نبي آخر بعده حتى لايعمل به إلا أن يقوم الدليل على بقائه وذلك ببيان من النبي المبعوث بعده . وقال بعضهم : شرائع من قبلنا يلزمنا العمل به على أن ذلك شريعة لنبينا عليه السلام فيما لم يظهر دليل النسخ فيه ، ولا يفصلون بين مايصير معلوماً من شرائع من قبلنا بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما فى أيديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان فى القرآن أو السنة . وأصح الأقاويل عندنا أن ماثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عليه السلام مالم يظهر ناسخه ، فأما ماعلم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) النص قوله تعالى « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » هذا فى الزمان . وفى المكان : « أن طهرا بيتى » هامش العثمانية .

من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب ، فلا يعتبر نقلهم فى ذلك لتوهم أن المنقول من جملة ما حرفوا ، ولا يعتبر فهم المسلمين ذلك مما فى أيديهم من الكتب لجواز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا . والدليل على أن المذهب هذا أن محمداً قد استدل فى كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق المهايأة فى الشرب بقوله تعالى : « ونبئهم أن الماء قسمة بينهم » وبقوله تعالى : « هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم » وإنما أخبر الله تعالى ذلك عن صالح عليه السلام ومعلوم أنه ما استدل به إلا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام . واستدل أبو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وبه كان يستدل الكرخى على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمى ، والشافعى فى هذا لا يخالفنا ، وقد استدل برجم النبى صلى الله عليه وسلم اليهوديين بحكم التوراة ، كما نص عليه بقوله « أنا أحق من أحيا سنة أماتوها » على وجوب الرجم على أهل الكتاب وعلى أن ذلك صار شريعة لنبينا . ونحن لا ننكر ذلك أيضاً ولكنا ندعى انتساخ ذلك بطريق زيادة شرط الإحصان لإيجاب الرجم فى شريعتنا ، ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا . وبين المتكلمين اختلاف فى أن النبى عليه السلام قبل نزول الوحى [عليه[١]] هل كان متعبداً بشريعة من قبله ؟ فمنهم من أبى ذلك ، ومنهم من توقف فيه ، ومنهم من قال كان متعبداً بذلك ، ولكن موضع بيان هذا الفصل أصول التوحيد ؛ فإنا نذكر ههنا ما يتصل بأصول الفقه .

فأما الفريق الأول قالوا : صفة الإطلاق فى الشىء يقتضى التأبيد فيه إذا كان محتملا للتأبيد ، فالتوقيت يكون زيادة فيه لا يجوز إثباته إلا بالدليل ، ثم الرسول الذى كان الحكم شريعة له لم يخرج من أن يكون رسولاً برسول آخر بعث بعده ، فكذلك شريعته لا تخرج من أن تكون معمولاً بها وإن بعث بعده رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيه ؛ ألا ترى أن علينا الإقرار بالرسل كلهم ، وإلى ذلك وقعت الإشارة فى قوله تعالى : « والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته

---

(١) زيادة من الهندية .

وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله » فكذلك ما ثبت شريعة لرسول فما لم يظهر ناسخه فهو بمنزلة ما ليس فيه احتمال النسخ فى كونه باقياً معمولاً به ؛ يوضحه أن ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبتت الحقية فيه وكونه مرضيا عند الله ، وبعث الرسل لبيان ما هو مرضى عند الله فما علم كونه مرضيا قبل بعث رسول آخر لا يخرج من أن يكون مرضيا ببعث رسول آخر ، وإذا بقى مرضيا كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثانى ، وبهذا تبين الفرق [١] أن الأصل هو الموافقة فى شرائع الرسل إلا إذا تبين تغيير حكم بدليل النسخ .

فأما الفريق الثانى فقد استدلوا بقوله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » وبقوله : « وجعلناه هدى لبنى إسرائيل » فتخصيص بنى إسرائيل بكون التوراة هدى لهم يكون دليلاً على أنه لا يلزمنا العمل بما فيه إلا أن يقوم دليل يوجب العمل به فى شريعتنا ؛ ولأن بعث الرسل لبيان ما بالناس حاجة إلى بيانه ، وإذا لم تجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثانى ؛ لأن ذلك مبين عندهم بالطريق الموجب للعلم ، فمن هذا الوجه يتبين أن بعث رسول آخر دليل النسخ لشريعة كانت قبله ؛ ولهذا جعلنا هذا كالنسخ فيما يحتمل النسخ دون مالا يحتمل النسخ أصلاً كالتوحيد وأصل الدين ؛ ألا ترى أن الرسل عليهم السلام ما اختلفوا فى شىء من ذلك أصلا ولا وصفاً ولا يجوز أن يكون بينهم فيه خلاف ؛ ولهذا انقطع القول ببقاء شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة لعلمنا بدليل مقطوع به أنه لا نبى بعده حتى يكون ناسخا لشريعته ؛ يوضحه أن الأنبياء عليهم السلام قبل نبينا أكثرهم إنما بعثوا إلى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث إلى الناس كافة على ما قال عليه السلام : « أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلى : بعثت إلى الأحمر والأسود ، وقد كان النبى قبلى يبعث إلى قومه » الحديث ، فإذا ثبت أنه قد كان فى المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على أهل مكان دون أهل مكان آخر وإن كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمنا أنه يجوز أن يكون وجوب العمل به على أهل زمان دون أهل زمان آخر

---

(١) وفى العثمانية والهندية : يتبين أن الأصل .

وإن كان [ذلك[١]] منتهياً ببعث نبي آخر وقد كان يجوز اجتماع نبيين فى ذلك الوقت فى مكانين على أن يدعو كل واحد منهما إلى شريعته ، فعرفنا أنه يجوز مثل ذلك فى زمانين وأن المبعوث آخراً يدعو إلى العمل بشريعته ويأمر النــاس باتباعه ولا يدعو إلى العمل بشريعة من قبله ، فتعين الـكلام فى نبينا فإنه كان يدعو الناس إلى اتباعه كما قال تعالى : « فاتبعونى يحببكم الله » وإنما يأمر بالعمل بشريعته فلو بقيت شرائع من قبلنا معمولا بها بعد مبعثه لدعا الناس إلى العمل بذلك ، ولـكان يجب عليه أن يعلم ذلك أصحابه ليتمكنوا من العمل به ولو فعل ذلك لنقل إلينا نقلا مستفيضاً والمنقول إلينا منعه إياهم عن ذلك ؛ فإنه روى [أنه عليه الصلاة والسلام[٢]] لمـا رأى صحيفة فى يد عمر سأله عنها فقال : هى التوراة . فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال : « أمتهوكون[٣] كما تهوكت اليهود والنصارى ! والله لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى » وبهذا اللفظ يتبين أن الرسول المتقدم ببعث رسول آخر يكون كالواحد من أمته فى لزوم اتباع شريعته لو كان حيا ، وعليه دل كتاب الله كما قال تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لمـا آتيتـكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدّق لمـا معكم لتؤمنن به » فأخذ الميثاق عليهم بذلك من أبين الدلائل على أنهم بمنزلة أمة من بعث آخراً فى وجوب اتباعه ، وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فإنه لا نبي بعده فـكان الـكل ممن تقدم وممن تأخر فى حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل .

والفريق الثالث استدلوا بهذا الـكلام أيضاً ولـكن بطريق أن ما كان شريعة لمن قبلنا يصير شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم ، ومن تقدم فى العمل به يكون متبعاً له وفى حكم العامل بشريعته من هذا الوجه ؛ فإن الله تعالى قال : « ملة أبيكم إبراهيم[٤] » وقال تعالى « قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم » وقال تعالى « وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً » وما يكون منتهيا منسوخاً لا يكون متبعاً ، فبهذه النصوص يتبين أنه متبع وأنه ملة إبراهيم فلم يبق

(١) زيادة من الهندية والعثمانية . (٢) زيادة من الهندية .

(٣) «أمتهوكون أنتم» يريد أمتحيرون . والهوك الحمق ، ورجل أهوك ، والهوك والسقوط : هوة الردى — هامش العثمانية .

(٤) لعله يستشهد بقوله تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا » .

طويق سوى أن نقول قد صار ذلك شريعة لنبينا عليه السلام ، ويجب على الناس العمل به بطريق أنه شريعة له حتى يقوم دليل نسخه فى شريعته ؛ ألا ترى أنه قد اجتمع نبيان فى وقت واحد وفى مكان واحد فيمن قبلنا على أن كان أحدهما تبعاً للآخر نحو هارون مع موسى ، ولوط مع إبراهيم كما قال تعالى : « فآمن له لوط » فكانت الشريعة لأحدهما والآخر نبى مرسل وهو مأمور باتباعه والعمل بشريعته ، ولا يجوز القول باجتماع نبيين فى وقت واحد ومكان واحد على أن يكون لكل واحد منهما شريعة تخالف شريعة الآخر فى وقت من الأوقات . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ومعلوم أن الهدى فى أصل الدين وأحكام الشرع جميعاً .

فإن قيل : المراد به الأمر بالاقتداء بهم فى أصل الدين فإنه مبنى على ما تقدم من قوله تعالى : « فلما جن عليه الليل » إلى قوله « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم » إلى قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله » والدليل عليه أنه قد كان فى المذكورين من لم يكن نبيا فإنه قال « ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم » ومعلوم أن الأمر بالاقتداء فى أحكام الشرع لا يكون فى غير الأنبياء وإنما يكون ذلك فى أصل الدين ؛ ولأنه قد كان فى شرائعهم الناسخ والمنسوخ ، فالأمر بالاقتداء بهم فى الأحكام على الإطلاق يكون أمراً بالعمل بشيئين مختلفين متضادين وذلك غير جائز . قلنا : فى الآية تنصيص على الاقتداء بهداهم وذلك يعم أصل الدين وأحكام الشرع ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : « آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين » أنه يدلنا على أن الهدى كل ما يجب الاتقاء فيه وما يكون المهتدى فيه متقيا ، وقال تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » والحكم إنما يكون بالشرائع ، ولما سئل مجاهد عن سجدة صٓ قال : سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم بأن يقتدى به ، وتلا قوله تعالى : « فبهداهم اقتده » فهذا تبين أن هذا أمر مبتدأ غير مبنى على ما سبق فعمومه يتناول أصل الدين والشرائع جميعاً . وقوله : فيها ناسخ ومنسوخ ، قلنا : وفى شريعتنا أيضاً ناسخ ومنسوخ ثم لم يمنع ذلك إطلاق القول بوجوب الاقتداء علينا برسول الله صلى الله

عليه وسلم فى شريعته . وقوله : قد كان فيهم من ليس بنبى ، لا كذلك فقد ألحق به من البيان ما يعلم به أن المراد الأنبياء وهو قوله تعالى : « واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ، أولئك الذين آتيناهم الكتاب » مع أن الأمر بالاقتداء يعلم أنه لا يتناول إلا من يعلم أنه مرضى الطريقة ، مقتدى به من نبى أو ولى ، والأولياء على طريقة الأنبياء عليهم السلام فى العمل بشرائعهم ، فبهذا يتبين أن المراد هو الأمر بالاقتداء بالأنبياء عليهم السلام ، ومعلوم أنه ما أمر بالاقتداء بهم فى دعاء الناس إلى شريعتهم وإنما أمر بذلك على أن يدعو الناس إلى شريعته ، فعرفنا بهذا أن ذلك كله صار شريعة له ، بمنزلة الملك ينتقل من المورث إلى الوارث فيكون ذلك الملك بعينه مضافاً إلى اوارث بعد ما كان مضافاً إلى المورث فى حياته ، وإلى ذلك وقعت الإشارة فى قوله تعالى : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا » فأما قوله : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » قد عرفنا يقيناً أنه ليس المراد به المخالفة فى المنهاج فى الكل بل ذلك مراد فى البعض وهو ما قام الدليل فيه على انتساخه . وقوله : « هدى لبنى إسرائيل » لا يدل على أنه ليس بهدى لغيرهم ، كقوله تعالى : « هدى للمتقين » والقرآن هدى للناس أجمع ، وأيد هذا دعاء رسول الله عليه الصلاة والسلام بالتوراة وطلب حكم الرجم منه للعمل به ، وقوله : « أنا أحق من أحيا سنة أماتوها » فإن إحياء سنة أميتت إنما يكون بالعمل بها ، فعرفنا أن التوراة هدى لبنى إسرائيل ولغيرهم ، وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى : « مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه » ولا معنى لذلك سوى أن ما فيه يصير شريعة لنبينا بما أنزل عليه من الكتاب إلا ما ثبت نسخه ، وهذا هو القول الصحيح عندنا ، إلا أنه قد ظهر من أهل الكتاب الحسد وإظهار العداوة مع المسلمين فلا يعتمد قولهم فيما يزعمون أنه من شريعتهم وأن ذلك قد انتقل إليهم بالتواتر ، ولا تقبل شهادتهم فى ذلك لثبوت كفرهم وضلالهم فلم يبق لثبوت ذلك طريق سوى نزول القرآن به أو بيان الرسول له ، فما وجد فيه هذا الطريق فعلينا فيه الاتباع والعمل به حتى يقوم دليل

النسخ ، وأيد ما ذكرنا قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » . « فأولئك هم الظالمون » ومعلوم أنهم ما كانوا يمتنعون من العمل بأحكام التوراة وإنما كانوا يمتنعون من العمل به على طريق أنه شريعة رسولنا فإنهم كانوا لا يقرون برسالته وقد سماهم الله كافرين ظالمين ممتنعين من الحكم بما أنزل الله . وكذلك قال تعالى : « وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » وإنما سماهم فاسقين لتركهم العمل بما فى الإنجيل على أنه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، فبهذا يتبين أن ذلك كله قد صار شريعة لنبينا عليه السلام وأنه يجب اتباعه والعمل به على أنه شريعة نبينا . وفى قوله تعالى : « وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » تنصيص على أنه معمول به . وقال تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » إلى قوله : « أن أقيموا الدين » والدين اسم لكل ما يدان الله به فتدخل الأحكام فى ذلك ، ويظهر أن ذلك كله قد صار شريعة لنبينا فيجب اتباعه والعمل به إلا ما قام دليل النسخ فيه .

فصل فى تقليد الصحابى إذا قال قولاً ولا يعرف له مخالف

حكى أبو عمرو بن دانيكا[١] الطبرى عن أبى سعيد البردعى رحمه الله أنه كان يقول : قول الواحد من الصحابة مقدم على القياس يترك القياس بقوله ، وعلى هذا أدركنا مشايخنا . وذكر أبو بكر الرازى عن أبى الحسن الكرخى رحمه الله : أنه كان يقول : أرى أبا يوسف يقول فى بعض مسائله : القياس كذا إلا أنى تركته للأثر ، وذلك الأثر قول واحد من الصحابة . فهذه دلالة بينة من مذهبه على تقديم قول الصحابى على القياس . قال[٢] : وأما أنا فلا يعجبنى هذا المذهب . وهذا الذى ذكره الكرخى عن أبى يوسف موجود فى كثير من المسائل عن أصحابنا ، فقد قالوا فى المضمضة والاستنشاق : إنهما سنتان فى القياس فى الجنابة والوضوء جميعاً تركنا

(١) هو أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الطبرى أبو عمرو . قال فى الجواهر : ابن دانكا ، بلا ياء . والذى يظهر لى أن الصواب دانيكا بالياء ، والله أعلم .

(٢) يعنى أبا الحسن الكرخى — هامش العثمانية .

القياس لقول ابن عباس وقالوا فى الدم إذا ظهر على رأس الجرح ولم يسل فهو ناقض للطهارة فى القياس تركناه لقول ابن عباس ، وقالوا فى الإغماء : إذا كان يوماً وليلة أو أقل فإنه يمنع قضاء الصلوات فى القياس تركناه لفعل عمار بن ياسر رضى الله عنهما ، وقالوا فى إقرار المريض لوارثه إنه جائز فى القياس تركناه لقول ابن عمر رضى الله عنهما . وقال : أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن اشترى شيئاً على أنه [إن[1]] لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام فلا بيع بينهما فالعقد فاسد فى القياس تركناه لأثر يروى عن ابن عمر . وقال أبو حنيفة : إعلام قدر رأس المال فيما يتعلق العقد على قدره شرط لجواز السلم بلغنا نحو ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما ، وخالفه أبو يوسف ومحمد بالرأى . وقال أبو يوسف ومحمد : إذا ضاع العين فى يد الأجير المشترك بما يمكن التحرز عنه فهو ضامن لأثر روى فيه عن على رضى الله عنه . وقال أبو حنيفة : لا ضمان عليه ، فأخذ بالرأى مع الرواية بخلافه عن على . وقال محمد : لا تطلق الحامل أكثر من واحدة للسنة بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر رضى الله عنهما . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف بالرأى : إنها تطلق ثلاثا للسنة . فعرفنا أن عمل علمائنا بهذا فى مسائلهم مختلف . وللشافعى فى المسألة قولان كان يقول فى القديم : يقدم قول الصحابى على القياس ، وهو قول مالك ، وفى الجديد كان يقول : يقدم القياس فى العمل به على قول الواحد والاثنين من الصحابة ، كما ذهب إليه الكرخى . وبعض أهل الحديث يخصون بترك القياس فى مقابلة قولهم الخلفاء الراشدين ، ويستدلون بقوله عليه السلام « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وبقوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر » فظاهر الحديثين يقتضى وجوب اتباعهما وإن خالفهما غيرهما من الصحابة ، ولكن يترك هذا الظاهر عند ظهور الخلاف بقيام الدليل ، فبقى حال ظهور قولهما من غير مخالف لهما على ما يقتضيه الظاهر . وأما الكرخى فقد احتج بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » والاعتبار هو العمل بالقياس والرأى فيما لا نص فيه ، وقال تعالى : « فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول » يعنى إلى الكتاب والسنة ، وقد دل عليه

---

(١) زيادة من الهندية .

حديث معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بم تقضى؟ » قال : بكتاب الله . قال : « فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ » قال : بسنة رسول الله . قال « فإن لم تجد فى سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأبى . فقال : « الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله » فهذا دليل على أنه ليس بعد الكتاب والسنة شىء يعمل به سوى الرأى . قال : ولا حجة لكم فى قوله عليه السلام : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » لأن المراد الاقتداء بهم فى الجرى على طريقهم فى طلب الصواب فى الأحكام لا فى تقليدهم وقد كانت طريقتهم العمل بالرأى والاجتهاد ؛ ألا ترى أنه شبههم بالنجوم وإنما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لأن نفس النجم يوجب ذلك ، وهو تأويل قوله : « اقتدوا بالذين من بعدى » . و « عليكم بسنة الخلفاء من بعدى » فإنه إنما يعنى سلوك طريقهم فى اعتبار الرأى والاجتهاد فيما لا نص فيه ، وهذا هو المعنى ، فقد ظهر من الصحابة الفتوى بالرأى ظهوراً لا يمكن إنكاره ، والرأى قد يخطىء فكان فتوى الواحد منهم محتملاً متردداً بين الصواب والخطأ ، ولا يجوز ترك الرأى بمثله كما لا يترك بقول التابعى ، وكما لا يترك أحد المجتهدين فى عصر رأيه بقول مجتهد آخر . والدليل على أن الخطأ محتمل فى فتواهم ما روى أن عمر سئل عن مسألة فأجاب فقال رجل : هذا هو الصواب . فقال : والله ما يدرى عمر أن هذا هو الصواب أو الخطأ ولكنى لم آل عن الحق . وقال ابن مسعود رضى الله عنه فيما أجاب به فى المفوضة : وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان . فعرفنا أنه قد كان جهة الخطأ محتملاً فى فتواهم ، ولا يقال هذا فى إجماعهم موجود إذا صدر عن رأى ثم كان حجة ؛ لأن الرأى إذا تأيد بالإجماع تتعين جهة الصواب فيه بالنص ، قال عليه السلام : « إن الله لا يجمع أمتى على الضلالة » ألا ترى أن إجماع أهل كل عصر يجعل حجة بهذا الطريق وإن لم يكن قول الواحد منهم مقدماً على الرأى فى العمل به ؛ ولأنه لم يظهر منهم دعاء الناس إلى أقاويلهم ، ولو كان قول الواحد منهم مقدماً على الرأى لدعا الناس إلى قوله كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو الناس إلى العمل بقوله ، وكما كانت الصحابة تدعو الناس إلى العمل بالكتاب والسنة وإلى العمل

بإجماعهم فيما أجمعوا عليه ؛ إذ الدعاء إلى الحجة واجب ؛ ولأن قول الواحد منهم لو كان حجة لم يجز لغيره مخالفته بالرأى كالكتاب والسنة ، وقد رأينا أن بعضهم يخالف بعضاً رأيه فكان ذلك شبه الاتفاق منهم على أن قول الواحد منهم لا يكون مقدماً على الرأى . ولا يدخل على هذا إجماعهم ، فإن مع بقاء الواحد منهم مخالفاً لا ينعقد الإجماع ، وبعد ما ثبت الإجماع باتفاقهم لو بدا لأحدهم تخالف لم يعتد بخلافه أيضاً على ما بينا أن انقراض العصر ليس بشرط لثبوت حكم الإجماع ، وأن مخالفة الإجماع بعد انعقاده كمخالفة النص .

وجه ما ذهب إليه أبو سعيد البردعى وهو الأصح أن فتوى الصحابى فيه احتمال الرواية عمن ينزل عليه الوحى ، فقد ظهر من عادتهم أن من كان عنده نص فربما روى وربما أفتى على موافقة النص مطلقاً من غير الرواية ، ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحى فهو مقدم على محض الرأى ، فمن هذا الوجه تقديم قول الصحابى على الرأى بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس ، ولئن كان قوله صادرا عن الرأى فرأيهم أقوى من رأى غيرهم ؛ لأنهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها الأحكام ، فبهذه المعانى يترجح رأيهم على رأى من لم يشاهد شيئاً من ذلك ، وعند تعارض الرأيين إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح وجب الأخذ بذلك ، فكذلك إذا وقع التعارض بين رأى الواحد منا ورأى الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة فى رأيه ، وهكذا نقول فى المجتهدين فى زماننا ؛ فإن على أصل أبى حنيفة إذا كان عند مجتهد أن من يخالفه فى الرأى أعلم بطريق الاجتهاد ، وأنه مقدم عليه فى العلم فإنه يدع رأيه لرأى من عرف زيادة قوة فى اجتهاده ، كما أن العامى يدع رأيه لرأى المفتى المجتهد لعلمه بأنه متقدم عليه فيما يفصل به بين الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه ، وعلى قول أبى يوسف ومحمد لا يدع المجتهد فى زماننا رأيه لرأى من هو مقدم عليه فى الاجتهاد من أهل عصره لوجود المساواة بينهما فى الحال وفى معرفة طريق الاجتهاد ، ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة ، فالتفاوت بينهما فى الحال لا يخفى

وفى طريق العلم كذلك فهم قد شاهدوا أحوال من ينزل عليه الوحى وسمعوا منه ، وإنما انتقل إلينا ذلك بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة .

فإن قيل : أليس أن تأويل الصحابى للنص لا يكون مقدماً على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الأحوال فكذلك فى الفتوى بالرأى ؟ قلنا : لأن التأويل يكون بالتأمل فى وجوه اللغة ومعانى الكلام ، ولا مزية لهم فى ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معانى اللسان مثل ذلك . فأما الاجتهاد فى الأحكام إنما يكون بالتأمل فى النصوص التى هى أصل فى أحكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الأحوال ولأجله تظهر لهم المزية بمشاهدة أحوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد ، ولا يقال هذه أمور باطنة وإنما أمرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر ؛ لأن بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن فى موضع يتعذر اعتبارهما جميعاً ، فأما عند المقابلة لا إشكال أن اعتبار الظاهر والباطن جميعاً يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر [وفى الأخذ بقول الصحابى اعتبارهما وفى العمل بالرأى اعتبار الظاهر[1]] فقط هذا مع ما لهم من الفضيلة[2] بصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتفقه فى الدين سماعا منه ، وشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم بالخيرية بعده وتقديمهم فى ذلك على من بعدهم بقوله : « خير الناس قرنى » الحديث ، وقال : « لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه » فعرفنا أنهم يوفقون لإصابة الرأى مالا يوفق غيرهم لمثله فيكون رأيهم أبعد عن احتمال الخطأ من رأى من بعدهم ، ولا حجة فى قوله تعالى : «فاعتبروا» لأن تقديم قولهم بهذا الطريق نوع من الاعتبار فالاعتبار يكون بترجيح أحد الدليلين بزيادة قوة فيه ، وكذلك قوله تعالى : « فردوه إلى الله والرسول » لأن فى تقديم فتوى الصحابى رد الحكم إلى أمر الرسول عليه السلام ؛ لأن الرسول عليه السلام قد دعا الناس إلى الاقتداء بأصحابه بقوله « بأيهم اقتديتم اهتديتم » وإنما كان لا يدعو الواحد منهم غيره إلى قوله لأن ذلك الغير إن أظهر قولا بخلاف قوله فعند تعارض القولين منهما تتحقق المساواة بينهما وليس أحدهما بأن يدعو صاحبه إلى قوله بأولى من الآخر ، وإن لم يظهر منه قول بخلاف ذلك فهو لايدرى

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : الفضل .

لعله إذا دعاه إلى قوله أظهر خلافه فلا يكون قوله حجة عليه ، فأما بعد ما ظهر القول عن واحد منهم وانقرض عصرهم قبل أن يظهر قول بخلافه من غيره فقد انقطع احتمال ما ثبت به المساواة من الوجه الذى قررنا فيكون قوله حجة ، وإنما ساغ لبعضهم مخالفة البعض لوجود المساواة بينهم فيما يتقوى به الرأى ، وهو مشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه .

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس فى معرفة الحكم فيه ، وذلك نحو المقادير التى لا تعرف بالرأى ؛ فإنا أخذنا بقول علىّ رضى الله عنه فى تقدير المهر بعشرة دراهم ، وأخذنا بقول أنس فى تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بعشرة أيام ، وبقول عثمان بن أبى العاص فى تقدير أكثر النفاس بأربعين يوماً ، وبقول عائشة رضى الله عنها فى أن الولد لا يبقى فى البطن أكثر من سنتين ؛ وهذا لأن أحداً لا يظن بهم المجازفة فى القول ، ولا يجوز أن يحمل قولهم فى حكم الشرع على الكذب ؛ فإن طريق الدين[1] من النصوص إنما انتقل إلينا بروايتهم ، وفى حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم ، وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأى أو السماع ممن ينزل عليه الوحى ولا مدخل للرأى فى هذا الباب ، فتعين السماع وصار فتواه مطلقاً كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولاشك أنه لو ذكر سماعه من رسول الله لكان ذلك حجة لإثبات الحكم به فكذلك إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلا السماع ؛ ولهذا قلنا : إن قول الواحد منهم فيما لا يوافقه القياس يكون حجة فى العمل به كالنص يترك القياس به ، حتى إن فى شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن أخذنا بقول عائشة رضى الله عنها فى قصة زيد بن أرقم رضى الله عنه وتركنا القياس ؛ لأن القياس لما كان مخالفاً لقولها تعين جهة السماع فى فتواها ، وكذلك أخذنا بقول ابن عباس رضى الله عنهما فى النذر بذبح الولد إنه يوجب ذبح شاة لأنه قول يخالف القياس فتتعين فيه جهة السماع ، وأخذنا بقول ابن

---

(١) كان فى الأصلين : طريق الرأى . وفى الهندية : طريق الدين ، وهو الأرجح .

مسعود رضى الله عنه فى تقدير الجعل لراد الآبق من مسيرة سفر بأربعين درهماً ، لأنه قول بخلاف[1] القياس وهو إطلاق الفتوى منه فيما لا يعرف بالقياس فتتعين جهة السماع .

فإن قيل : هذا المعنى يوجد فى قول التابعى ؛ فإنه لا يظن المجازفة فى القول بالمجتهد فى كل عصر ، ولا يجوز حمل كلامه على الكذب قصداً ، ومع ذلك لا تتعين جهة السماع لفتواه عند الإطلاق حتى لا يكون حجة فيما لا يستدرك بالقياس كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس . قلنا : قد بينا أن قول الصحابى يكون أبعد عن احتمال الغلط وقلة التأمل فيه من قول غيره ، ثم احتمال اتصال قولهم بالسماع يكون بغير واسطة ، فقد صحبوا من كان ينزل عليه الوحى وسمعوا منه ، واحتمال اتصال قول من بعدهم بالسماع يكون بواسطة النقل وتلك الواسطة لا يمكن إثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت اتصال قوله بالسماع بوجه من الوجوه ، فمن هذا الوجه يقع الفرق بين قول الصحابى وبين قول من هو دونه فيما لا مدخل للقياس فيه .

فإن قيل : قد قلتم فى المقادير بالرأى من غير أثر فيه ؛ فإن أبا حنيفة قدر مدة البلوغ بالسن بثمانى عشرة سنة أو سبع عشرة سنة بالرأى ، وقدر مدة وجوب دفع المال إلى السفيه الذى لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى ، وقدر أبو يوسف ومحمد مدة تمكن الرجل من نفى الولد بأربعين يوماً بالرأى ، وقدر أصحابنا جميعاً ما يطهر به البئر من النزح عند وقوع الفأرة فيه بعشرين دلوا ، فبهذا يتبين فساد قول من يقول إنه لا مدخل للرأى فى معرفة المقادير ، وأنه تتعين جهة السماع فى ذلك إذا قاله صحابى . قلنا : إنما أردنا بما قلنا المقادير التى تثبت لحق الله ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير ؛ فإن المقادير فى الحدود والعبادات نحو أعداد الركعات فى الصلوات مما لا يشكل على أحد أنه لا مدخل

---

(١) وفى العثمانية : يخالف وفى الهندية : بخالفه .

للرأى فى معرفة ذلك فكذلك مايكون بتلك الصفة مما أشرنا إليه فأما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج إليه ، فإنا نعلم أن ابن عشر سنين لايكون بالغا وأن ابن عشرين سنة يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى فى إزالة التردد ، وهو نظير معرفة القيمة فى المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير فى النفقة فإن للرأى مدخلا فى معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا ، وكذلك حكم دفع المال إلى السفيه فإن الله تعالى قال : « فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم » وقال : « ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » . فوقعت الحاجة إلى معرفة الكبير على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأى ، فقدر أبو حنيفة ذلك بخمس وعشرين سنة لأنه يتوهم أن يصير جدا فى هذه المدة ، ومن صار فرعه أصلا فقد تناهى فى الأصلية فيتيقن له بصفة الكبر ويعلم إيناس الرشد منه باعتبار أنه بلغ أشده ؛ فإنه قيل فى تفسير الأشد المذكور فى سورة يوسف عليه السلام إنه هذه المدة ، وكذلك ما قال أبو يوسف ومحمد فإنه يتمكن من النفى بعد الولادة بساعة أو ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفى بعد سنة أو أكثر ، فإنما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة فاعتبر الرأى[1] فيه بالبناء على أكثر مدة النفاس . فأما حكم طهارة البئر بالنزح فإنما عرفناه بآثار الصحابة ، فإن فتوى على وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهما فى ذلك معروفة ، مع أن ذلك من باب الفرق بين القليل من النزح والكثير ، وقد بينا أن للرأى مدخلا فى معرفة هذا كله فى قول ظهر عن صحابى ولم يشتهر ذلك فى أقرانه ، فإنه بعد ما اشتهر إذا لم يظهر النكير عن أحد منهم كان ذلك بمنزلة الإجماع وقد بينا الكلام فيه ، وما اختلف فيه الصحابة فقد بينا أن الحق لايعدو أقاويلهم حتى لايتمكن أحد من أن يقول بالرأى قولا خارجاً عن أقاويلهم ، وكذلك لا يشتغل بطلب التاريخ بين أقاويلهم ليجعل المتأخر ناسخا للمتقدم كما يفعل فى الآيتين والخبرين ؛ لأنه لما ظهر الخلاف بينهم ولم نجز[2] المحاجة بسماع من صاحب الوحى فقد انقطع احتمال التوقيف فيه وبقى مجرد القول بالرأى والرأى

---

(١) وفى الهندية : فاعتبار الرأى .

(٢) وفى العثمانية : ولم تجد .

لا يكون ناسخاً للرأى ولهذا لم يجز نسخ[١] أحد القياسين بالآخر ، ولكن طريق العمل طلب الترجيح بزيادة قوة لأحد الأقاويل ، فإن ظهر ذلك وجب العمل بالراجح ، وإن لم يظهر يتخير المبتلى بالحادثة فى الأخذ بقول أيهما شاء بعد أن يقع فى أكثر رأيه أنه هو الصواب ، وبعد ما عمل بأحد القولين لا يكون له أن يعمل بالقول الآخر إلا بدليل وقد بينا [ذلك[٢]] هذا فى باب المعارضة . هذا الذى بينا هو النهاية فى الأخذ بالسنة حقيقتها وشبهتها ثم العمل بالرأى بعده ، وبذلك يتم الفقه على ماأشار إليه محمد بن الحسن فى أدب القاضى فقال : لايستقيم العمل بالحديث إلا بالرأى ، ولا يستقيم العمل بالرأى إلا بالحديث . وأصحابنا هم المتمسكون بالسنة والرأى فى الحقيقة ؛ فقد ظهر منهم من تعظيم السنة مالم يظهر من غيرهم ممن يدعى أنه صاحب الحديث ؛ لأنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها ، وجوزوا العمل بالمراسيل ، وقدموا خبر المجهول على القياس ، وقدموا قول الصحابى على القياس ؛ لأن فيه شبهة السماع من الوجه الذى قررنا ، ثم بعد ذلك كله عملوا بالقياس الصحيح وهو المعنى الذى ظهر أثره[٣] بقوته . فأما الشافعى رحمه الله حين لم يجوز العمل بالمراسيل فقد ترك كثيراً من السنن ، وحين لم يقبل رواية المجهول فقد عطل بعض السنة أيضا ، وحين لم ير تقليد الواحد من الصحابة فقد جوز الإعراض عما فيه شبهة السماع ، ثم جوّز العمل بقياس الشبه وهو مما لا يجوز أن يضاف إليه الوجوب بحال فما حاله إلا كحال من لم يجوز العمل بالقياس أصلاً[٤] ، ثم يعمل باستصحاب الحال فحمله ماصار إليه من الاحتياط على العمل بلا دليل وترك العمل بالدليل . وتبين أن أصحابنا هم القدوة فى أحكام الشرع أصولها وفروعها ، وأن بفتواهم اتضح الطريق للناس إلا أنه بحر عميق لا يسلكه كل سابح ، ولا يستجمع شرائطه كل طالب ، والله الموفق .

---

(١) القياس يكون لمعنى فى المورد وذلك لايحتمل التقدم والتأخر فلايحتمل النسخ . هامش العثمانية

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : ظهر قوته بالأثر .

(٤) وهو داود الأصبهانى — هامش العثمانية

فصل فى خلاف التابعى هل يعتد به مع إجماع الصحابة

لاخلاف أن قول التابعى لا يكون حجة على وجه يترك القياس بقوله ، فقد روينا عن أبى حنيفة أنه كان يقول : ماجاءنا عن التابعين زاحمناهم . ولا خلاف أن من لم يدرك عصر الصحابة من التابعين أنه لايعتد بخلافه فى إجماعهم ، فأما من أدرك عصر الصحابة من التابعين كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى رضى الله عنهم فإنه يعتد بقوله فى إجماعهم عندنا حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه ، وعلى قول الشافعى لا يعتد بقوله مع إجماعهم . وعلى هذا قال أبو حنيفة لايثبت إجماع الصحابة فى الإشعار ؛ لأن إبراهيم النخعى كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت إجماعهم دون قوله . وجه قول الشافعى أن إجماع الصحابة حجة بطريق الكرامة لهم ولا مشاركة للتابعى معهم فى السبب الذى استحقوا به زيادة الكرامة ، وذلك صحبة رسول الله عليه السلام ، ومشاهدة أحوال الوحى ؛ ولهذا لم نجعل التابعى الذى أدرك عصرهم بمنزلتهم فى الاحتجاج بقوله ، فكذلك لايقدح قوله فى إجماعهم كما لايقدح قول من لم يدرك عصر الصحابة فى إجماعهم ؛ ولأن صاحب الشرع أمرنا بالاقتداء بهم ، وندب إلى ذلك بقوله عليه السلام : « بأيهم اقتديتم اهتديتم » وهذا لا يوجد فى حق التابعى وإن أدرك عصرهم فلا يكون مزاحماً لهم ، وإنما ينعدم انعقاد الإجماع بالمزاحم .

وحجتنا فى ذلك أنه لما أدرك عصرهم وسوغوا له اجتهاد الرأى والمزاحمة معهم فى الفتوى والحكم بخلاف رأيهم قد صار هو كواحد منهم فيما يبتنى على اجتهاد الرأى ، ثم الإجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم ، وكذلك لا ينعقد مع خلاف التابعى الذى أدرك عصرهم ؛ لأنه من علماء ذلك العصر ؛ فشرط انعقاد الإجماع أن لا يكون أحد من أهل العصر مخالفاً لهم . وبيان هذا أن عمر وعليا رضى الله عنهما قلدا شريحاً القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما فى الرأى وإنما قلداه القضاء ليحكم برأيه .

فإن قيل : لا كذلك ، بل قلداه القضاء ليحكم بقولهما أو بقول بعض الصحابة

سواها . قلنا : قد روى أن عمر كتب إلى شريح : اقض بمـا فى كتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد برأيك .

فإن قيل : معنى قوله : « فاجتهد برأيك[١] » فى آرائنا وأقاويلنا . قلنا : هذه زيادة على النص وهى تنزل منزلة النسخ[٢] فلا يكون تأويلاً ، وقد صح أن عليا رضى الله عنه تحاكم إلى شريح وقضى عليه بخلاف رأيه فى شهادة الولد لوالده ثم قلده القضاء فى خلافته ، وابن عباس رضى الله عنهما رجع إلى قول مسروق فى النذر بذبح الولد فأوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة من الإبل ، وعمر رضى الله عنه أمر كعب بن سور[٣] أن يحكم برأيه بين الزوجين فجعل لها ليلة من أربع ليال وكان ذلك خلاف رأى عمر . قال أبو سلمة بن عبد الرحمن : تذاكرنا مع ابن عباس وأبى هريرة عدة مرات عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس : تعتد بأبعد الأجلين ، وقلت : تعتد بوضع الحمل ، فقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخى وعن مسروق أن ابن عباس رضى الله عنهما صنع طعاماً لأصحاب عبد الله بن مسعود فجرت المسائل ، وكان ابن عباس يخطئ فى بعض فتاويه فما منعهم من أن يردوا عليه إلا كونهم على طعامه . وسئل ابن عمر عن مسألة فقال : سلوا عنها سعيد بن جبير فهو أعلم بها منى . وكان أنس بن مالك إذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا[٤] الحسن . فظهر أنهم سوغوا اجتهاد الرأى لمن أدرك عصرهم ولا معتبر بالصحبة فى هذا الباب ؛ ألا ترى أن إجماع أهل كل عصر حجة وإن انعدمت الصحبة لهم ، وأنه قد كان فى الصحابة الأعراب الذين لم يكونوا من أهل الاجتهاد فى الأحكام فكان لا يعتبر قولهم فى الإجماع مع وجود الصحبة ، فعرفنا أن هـذا الحـكم إنما يبتنى على كونه من علماء العصر ، وممن يجتهد فى الأحكام ويعتد بقوله . ثم الصحابة فيما بينهم كانوا متفاضلين فى الدرجة ؛

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فاجتهد رأيك .
(٢) كان فى الأصل : وهو يتنزل منزلة النص .
(٣) هو كعب بن سور بن بكر الأزدى قاضى البصرة ، قيل أدرك النبى صلى الله عليه وسلم وقتل يوم الجمل — تجريد .
(٤) الحسن كان من أمة لأم سلمة ، وإنما سمى مولى لهذا — هامش العثمانية .

فإن درجة الخلفاء الراشدين فوق درجة غيرهم فى الفضيلة ولم يدل ذلك على أن الإجماع الذى هو حجة يثبت بدون قولهم ، وكما أمر رسول الله بالاقتداء بالصحابة فقد أمر بالاقتداء بالخلفاء الراشدين لسائر الصحابة بقوله عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء من بعدى » وأمر بالاقتداء بأبى بكر وعمر بقوله عليه السلام : « اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر » ثم هذا لا يدل على أن إجماعهم يكون حجة قاطعة مع خلاف سائر الصحابة .

فصل فى حدوث الخلاف بعد الاجماع باعتبار معنى حادث

فمذهب علمائنا أن الاتفاق متى حصل فى شىء على حكم ثم حدث فيه معنى اختلفوا لأجله فى حكمه فالإجماع المتقدم لا يكون حجة فيه . وقال بعض العلماء ذلك الإجماع حجة فيه يجب التمسك به حتى يوجد إجماع آخر بخلافه . وبيان هذا فى الماء الذى وقع فيه نجاسة ولم يتغير أحد أوصافه ؛ فإن الإجماع الذى كان على طهارته قبل وقوع النجاسة فيه لا يكون حجة لإثبات صفة الطهارة فيه بعد وقوع النجاسة فيه ، وعند بعضهم يكون حجة . وكذلك المتيمم إذا أبصر الماء فى خلال الصلاة فالإجماع المنعقد على صحة شروعه فى الصلاة قبل أن يبصر الماء لا يكون حجة لبقاء صلاته بعد ما أبصر الماء ، وعند بعضهم يكون حجة . وكذلك بيع أم الولد فالإجماع المنعقد على جواز بيعها قبل الاستيلاد لا يكون حجة لجواز بيعها بعد الاستيلاد عندنا ، وعند بعضهم يكون حجة . ويقولون : قد انعقد الإجماع على حكم فى هذا العين فنحن على ما كنا عليه من الإجماع حتى ينعقد إجماع آخر له ؛ لأن الشىء لا يرفعه ما هو دونه ولا شك أن الخلاف دون الإجماع ؛ يوضحه أن التمسك باليقين وترك المشكوك فيه أصل فى الشرع ؛ فإن النبى عليه السلام أمر الشاك فى الحدث بأن لا ينصرف من صلاته حتى يستيقن بالحدث ؛ لأنه على يقين من الطهارة وهو فى شك من الحدث . وكذلك أمر الشاك فى الصلاة بأن يأخذ بالأقل لكونه متيقناً به . وكذلك فى الأحكام نقول اليقين لا يزال بالشك حتى إذا شك فى طلاق امرأته لم يقع الطلاق عليها . وكذلك الإقرار بالمال لا يثبت مع الشك ؛ لأن براءة الذمة يقين باعتبار الأصل

فلا يزول المتيقن[١] بالشك ؛ وهذا لأن اليقين كان معلوما فى نفسه ومع الشك لا يثبت للعلم فلا يجوز ترك العمل بالعلم لأجل ما ليس بعلم .

وأصحابنا قالوا : هذا مذهب باطل ؛ فإن الإجماع كان ثابتا فى عين على حكم لا لأنه عين وإنما كان ذلك لمعنى وقد حدث معنى آخر خلاف ذلك ومع هذا المعنى الحادث لم يكن الإجماع قط فكيف يستقيم استصحابه ؟ وبه نبطل نحن على ما كنا عليه ؛ فإنا لم نكن على الإجماع مع هذا المعنى قط . ثم لا يخلو : إما أن تكون الحجة نفس الإجماع ، أو الدليل الذى نشأ منه الإجماع قبل حدوث هذا المعنى فيه ؛ فإن كان نفس الإجماع فبعد الخلاف الإجماع ، وفى الموضع الذى لا إجماع لا يتحقق الاحتجاج بنفس الإجماع وإن كان الدليل الذى نشأ منه الإجماع ، فما لم يثبت بقاء ذلك الدليل بعد اعتراض المعنى الحادث لا يتحقق الاستدلال بالإجماع . ثم يحتج عليهم بعين ما احتجوا به فنقول : قد تيقنا بالحدث المانع من جواز أداء الصلاة فى أعضاء المحدث قبل استعمال هذا الماء الذى وقعت فيه النجاسة فنحن على ما كنا عليه من اليقين ، والإجماع لا يترك بالخلاف عند استعمال هذا الماء ، واتفقنا على أن أداء الصلاة واجب على من أدرك الوقت فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بأداء يكون منه بالتيمم بعد ما أبصر الماء ؛ لأن سقوط الفرض بهذ الأداء مشكوك فيه ، واتفقنا على أن الأمة بعد ما حبلت من مولاها قد امتنع بيعها ، فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بالخلاف فى جواز بيعها بعد ما انفصل الولد عنها ، وكل كلام يمكن أن يحتج به على الخصم بعينه فى إثبات ما رام إبطاله به فهو باطل فى نفسه ، وهو نظير احتجاجنا على من يقول لا دليل على النافى فى أحكام الشرع وإنما الدليل على المثبت كما فى الدعاوى ؛ فإن البينة تكون على المثبت دون النافى ؛ فنقول : من قال لا حكم فهو يثبت صحة اعتقاد نفى الحكم ، وهذا منه إثبات حكم شرعى ، وخصمه ينفى صحة هذا الاعتقاد فينبغى أن تكون الحجة عليه للإثبات لا على خصمه فإنه ينفى ، وسنقرر هذا الكلام فى موضعه ؛ ثم نستدل بقوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار » وفى هذا تنصيص على ترك العمل بما كان متيقناً به عند حدوث معنى

---

(١) وفى العثمانية والهندية : اليقين .

آخر وإن لم يكن ذلك المعنى متيقناً به ؛ فإن كفرها قبل الهجرة كان متيقناً به وزوال ذلك بعد الهجرة إنما نعرفه بغالب الرأى لا باليقين ، وليس هذا نظير ما استشهدوا به ؛ لأن هناك عند الشك فى الطلاق لا نجد دليلا نعتمده فى حكم الطلاق سوى ما تقدم ، وكذلك عند الشك فى وجوب المال لا نجد دليلا نعتمده سوى ما تقدم ، وكذلك عند الشك فى الحدث وعند الشك فى أداء بعض الصلاة حتى إذا وجدنا فيه دليلا وهو التحرى نقول بأنه يجب العمل بذلك الدليل ، وهنا قد وجدنا دليلا نستدل به على الحكم بعد حدوث المعنى الحادث فى العين فيجب العمل بذلك الدليل ، ولا يجوز المصير إلى استصحاب ما كان قبل حدوث هذا المعنى ؛ فاليقين إنما كان قبل وجود الدليل المغير ومثله لا يكون يقيناً بعد وجود الدليل المغير ، وعلى هذا الأصل استصحاب العموم بعد حدوث الدليل المغير للحكم ؛ فإنه لا يجوز لأحد أن يستدل على إباحة قتل المستأمن بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » لأن حكم هذا العام كان ثابتاً قبل وجود الدليل المغير فلا يجوز الاستدلال به بعد ذلك فى موضع فيه خلاف ، وهو أن المستأمن إذا جعل نفسه طليعة للمشركين يخبرهم بعورات المسلمين فإنه لا يباح قتله استدلالاً بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » عندنا ، وعند بعضهم يجوز قتله باعتبار هذه الحجة ، والكلام فى هذا مثل الكلام فى الفصل الأول ، والله أعلم .

باب القياس

قال رضى الله عنه : مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين من أئمة الدين رضوان الله عليهم جواز القياس بالرأى على الأصول التى تثبت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع جائز مستقيم يدان الله به ، وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداء ، وعلى قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتعدية حكم النص به إلى مالا نص فيه والعمل باطل أصلا فى أحكام الشرع . وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام ، وطعن فى السلف لاحتجاجهم بالقياس ونسبهم بتهوره إلى خلاف ما وصفهم الله به ، نخلع به ربقة الإسلام من عنقه ، وكان ذلك منه إما للقصد إلى إفساد طريق المسلمين عليهم ،

أو للجهل منه بفقه الشريعة ، ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد ، ولكنه تحرز عن الطعن فى السلف فراراً من الشنعة التى لحقت النظام ، فذكر طريقاً آخر لاحتجاج الصحابة بالقياس هو دليل على جهله ، وهو أنه قال : ماجرى بين الصحابة لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس وإنما كان[١] على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل لتقريب[٢] ما قصدوه من الصلح إلى الأفهام . وهذا مما لا يخفى فساده على من تأمل أدنى تأمل فيما نقل عن الصحابة فى هذا الباب . ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصبهانى فأبطل العمل بالقياس من غير أن وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله ، ولكنه أخذ طرفاً من كل كلام ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فساده[٣] ؛ قال : القياس لا يكون حجة ، ولا يجوز العمل به فى أحكام الشرع وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله فى ترك التأمل ، وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين ، وهو افتراء عليهم ؛ فقد كانوا أجل من أن ينسب إليهم القصد إلى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم

ثم قال بعض نفاةالقياس : دلائل العقل لا تصلح لمعرفة شىء من أمور الدين بها والقياس يشبه ذلك . وقال بعضهم : لا يعمل بالدلائل العقلية فى أحكام الشرع أصلاً وإن كان يعمل بها فى العقليات . وقال بعضهم : لا يعمل بها إلا عند الضرورة ولاضرورة فى أحكام الشرع لإمكان العمل بالأصل الذى هو استصحاب الحال . وهذا أقرب أقاويلهم إلى القصد فيحتاج فى تبين وجه الفساد فيه إلى إثبات أن القياس حجة أصلية فى تعدية الأحكام لا حجة ضرورية ، وإلى أنه مقدم فى الاحتجاج به على استصحاب الحال . ولكن نبدأ ببيان شبهتهم ؛ فإنهم استدلوا بظاهر آيات من الكتاب ، منها قوله تعالى : « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ! » وفى المصير إلى الرأى لإثبات حكم فى محل قول بأن الكتاب غير كاف . وقال

---

(١) وفى الهندية : وإنما كان ذلك .

(٢) كذا فى العثمانية والهندية : وفى الأصل : لتقرير .

(٣) وفى العثمانية والهندية : الفساد .

تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » وقال تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وقال تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ففيها بيان أن الأشياء كلها في الكتاب إما في إشارته أو دلالته أو في اقتضائه أو في نصه ؛ فإن لم يوجد في شيء من ذلك فبالإبقاء على الأصل الذي علم ثبوته بالكتاب وهو دليل مستقيم ؛ قال تعالى : « قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه » الآية ، فقد أمره بالاحتجاج بأصل الإباحة فيما لا يجد فيه دليل الحرمة في الكتاب ، وهذا مستمر على أصل من يقول الإباحة في الأشياء أصل ، وعلى أصلنا الذي نقول : إنما نعرف كل شيء بالكتاب ، وهذا معلوم بقوله تعالى : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » فإن الإضافة بلام التمليك تكون أدل على إثبات صفة الحل من التنصيص على الإباحة فلم يبق الرأي بعد هذا إلا لتعرف الحكمة والوقوف على المصلحة فيه عاقبةً وذلك مما لا مجال للرأي في معرفته ؛ فإن المصلحة في العاقبة عبارة عن الفوز والنجاة ، وما به الفوز والنجاة في الآخرة لا يمكن الوقوف عليه بالرأي ، وإنما الرأي لمعرفة المصالح العاجلة التي يعلم جنسها بالحواس ثم نستدرك نظائرها بالرأي ، وهذا مثل ما قلتم إن تعليل النصوص بعلة لا يتعدى إلى الفروع باطل ؛ لأنها خالية عن إثبات الحكم بها فالحكم في المنصوص ثابت بالنص فلا يكون في هذا التعليل إلا تعرف وجه الحكمة والوقوف على المصلحة في العاقبة والرأي لا يهتدي إلى ذلك . ومنها قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » « الظالمون » « الفاسقون » والعمل بالرأي فيه تقدم بين يدي الله ورسوله وهو حكم بغير ما أنزل الله ، فإن طريقة الاستنباط بآرائنا وما يبدو لنا من آرائنا لا يكون مما أنزل الله في شيء ، إنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله ، فقد ثبت أنه ما كان ينطق إلا عن وحي ، كما قال تعالى : « إن هو إلا وحي يوحى » وقال تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » وإنما الحكم بالرأي من جملة ما قال الله تعالى : «ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام» الآية ، واستدلوا بآثار : فمن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله قال : « لم يزل بنو إسرائيل على طريقة مستقيمة حتى كثر فيهم أولاد السبايا ، فقاسوا مالم يكن بما

قد كان فضلوا وأضلوا ، وفى حديث أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأى ، فإذا فعلوا ذلك ضلوا » وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء الدين ، أعيتهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا . وقال ابن مسعود رضى الله عنه : إياكم وأرأيت وأرأيت ! فإنما هلك من كان قبلكم فى أرأيت وأرأيت . وقال النبى عليه السلام : « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » وإنما أراد به إعمال الرأى للعمل به فى الأحكام ؛ فإن إعمال الرأى للوقوف على معنى النص من حيث اللسان فقه مستقيم ، ويكون العمل به عملا بالنص لا بالرأى . وبيان هذا فيما اختلف فيه ابن عباس وزيد رضى الله عنهم فى زوج وأبوين فقال ابن عباس : للأم ثلث جميع المال ؛ فإن الله تعالى قال : « فلأمه الثلث » والمفهوم من إطلاق هذه العبارة ثلث جميع المال . وقال زيد : للأم ثلث ما بقى ؛ لأن فى الآية بيان أن للأم ثلث ما ورثه الأبوان ؛ فإنه قال : « وورثه أبواه فلأمه الثلث » وميراث الأبوين هو الباقى بعد نصيب الزوج فللأم ثلث ذلك . هذا ونحوه عمل بالكتاب لا بالرأى فيكون مستقيما .

ومن حيث المعقول يستدلون بأنواع من الكلام : أحدها من حيث الدليل وهو أن فى القياس شبهة فى أصله ؛ لأن الوصف الذى تعدى به الحكم غير منصوص عليه ولا هو ثابت بإشارة النص ولا بدلالته ولا بمقتضاه ، فتعيينه[1] من بين سائر الأوصاف بالرأى لا ينفك عن شبهة ؛ والحكم الثابت به من إيجاب أو إسقاط أو تحليل أو تحريم محض حق الله تعالى ، ولا وجه لإثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ؛ لأن من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن ينتسب إليه العجز أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة ، ولا وجه لإنكار هذه الشبهة فيه ؛ فإن القياس لا يوجب العلم قطعاً بالاتفاق وكان ذلك باعتبار أصله ، وعلى هذا التقرير يكون هذا استدلالاً بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » وبقوله تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » ولا يدخل على هذا أخبار الآحاد ؛ فإن

---

(١) وفى العثمانية : فتعيين وصف من .

أصله قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو موجب للعلم قطعا ، وإنما تتمكن الشبهة فى طريق الانتقال إلينا ، وقد كان قول رسول الله حجة قبل الانتقال إلينا بهذا الطريق ؛ فلشبهة تتمكن فى الطريق لا يخرج الحديث من أن يكون حجة موجبة للعلم ، وهو كالنص المؤول ؛ فإن الشبهة تتمكن فى تأويلنا ، فلا يخرج النص من أن يكون حجة موجبة للعلم .

ومنهم من قرر هذا الكلام من وجه آخر وقال : تعيين وصف فى المنصوص بالرأى لإضافة الحكم إليه يشبه قياس إبليس لعنه الله على ما أخبر الله تعالى عنه : « أأسجد لمن خلقت طيناً » وكذلك التميز بين هذا الوصف وسائر الأوصاف فى إثبات حكم الشرع أو الترجيح بالرأى يشبه ما فعله إبليس كما أخبر الله تعالى عنه : « خلقتنى من نار وخلقته من طين » فلا يشك أحد فى أن ذلك كان باطلا ولم يكن حجة ، فالعمل بالرأى فى أحكام الشرع لا يكون عملا بالحجة أيضا .

ونوع آخر من حيث المدلول فإنه طاعة لله تعالى ولا مدخل للرأى فى معرفة ما هو طاعة لله ؛ ولهذا لا يجوز إثبات أصل العبادة بالرأى ؛ وهذا لأن الطاعة فى إظهار العبودية والانقياد ، وما كان التعبد مبنيا على قضية الرأى بل طريقه طريق الابتلاء ؛ ألا ترى أن من المشروعات ما لا يستدرك بالرأى [أصلا(١)] كالمقادير فى العقوبات والعبادات ، ومنه ما هو خلاف ما يقتضيه الرأى وما هذه صفته فإنه لا يمكن معرفته بالرأى فيكون العمل بالرأى فيه عملا بالجهالة لا بالعلم ، وكيف يمكن إعمال الرأى فيه والمشروعات متباينة فى أنفسها يظهر ذلك عند التأمل فى جميعها ، والقياس عبارة عن رد الشىء إلى نظيره ؛ يقال : قس النعل بالنعل : أى احذه به . فكيف يتأتى هذا مع التباين ؟ يوضحه أن العلل التى تعدى الحكم بها من المنصوص عليه إلى غيره متعددة مختلفة ولأجلها اختلف العلماء فى طريق التعدية ، وما يكون بهذه الصفة فإنه يتعذر تعيين واحد منها للعمل إلا بما يوجب العلم قطعاً وهو النص ؛ ولهذا جوزنا العمل بالعلة المنصوص عليها ، كما فى قوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة إنما هى من الطوافين عليكم والطوافات » فأثبتنا هذا الحكم فى غيرها من حشرات البيت لأن العلة

---

(١) زيادة من الهندية .

منصوص عليها ، فأما بالرأى فلا يمكن الوقوف على ما هو العلة عينا ويكون العمل به باطلا . ولا يدخل عليه الأخبار فإنه لااختلاف فيها فى الأصل ، لأنه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينا أنه قال ذلك عن وحى ، وقد علمنا بالنص أنه لا اختلاف فيما هو من عند الله ؛ قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» وإنما الاختلاف فى الأخبار من جهة الرواة ، والحجة هو الخبر لا الراوى . وما كان الاختلاف فيما بين الرواة إلا نظير اشتباه الناسخ من المنسوخ فى كتاب الله فإن ذلك متى ارتفع بما هو الطريق فى معرفته يكون العمل بالناسخ واجباً ، ويكون ذلك عملاً بالنص لا بالتاريخ ، فكذلك فى الأخبار . وتحت ما قررنا فائدتان بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين : إحداهما المحافظة على نصوص الشريعة ؛ فإنها قوالب الأحكام . والثانى التبحر فى معانى اللسان ؛ فإن معانيه جمة غائرة لا يفضل عمر المرء عن التأمل فيها إذا أراد الوقوف عليها ، ولا يتفرغ للعمل بالهوى الذى ينشأ منه الزيغ عن الحق والوقوع فى البدعة ، وما يحصل به التحرز عن البدع واجباً أحكام الشرع فلا شك أن قوام الدين ونجاة المؤمنين يكون فيه . ولا يدخل على شىء مما ذكرنا إعمال الرأى فى أمر الحرب وقيم المتلفات ومهر النساء والوقوف على جهة الكعبة . أما على الوجه الأول فلأن هذا كله من حقوق العباد ، ويليق بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم ، وهذا فى غير أمر القبلة ظاهر وكذلك فى أمر القبلة ، فإن الأصل فيه معرفة جهات أقاليم الأرض وذلك من حقوق العباد . وعلى الثانى فلأن الأصل فيما هو من حقوق العباد ما يكون مستدركاً بالحواس وبه يثبت علم اليقين كما ثبت بالكتاب والسنة ؛ ألا ترى أن الكعبة جهتها تكون محسوسة فى حق من عاينها ، وبعد البعد منها بإعمال الرأى[١] يمكن تصييرها كالمحسوسة . وكذلك أمر الحرب ، فالمقصود صيانة النفس عما يتلفها أو قهر الخصم وأصل ذلك محسوس ، وما هو إلا نظير التوقى عن تناول سم الزعاف[٢] لعلمه أنه متلف ، والتوقى عن الوقوع على السيف

---

(١) قوله « بإعمال الرأى » أى النظر فى دلائلها .

(٢) كذا فى الأصول : أى بإضافة السم إلى الزعاف والأظهر أن يكون الزعاف صفته من غير أل . والزعاف : السم الذى يقتل من ساعته .

والسكين لعلمه أنه ناقض للبنية ، فعرفنا أن أصل ذلك محسوس ، فإعمال الرأى فيه للعمل يكون فى معنى العمل بما لا شبهة فى أصله . ثم فى هذه المواضع الضرورة تتحقق إلى إعمال الرأى ، فإنه عند الإعراض عنه لا نجد طريقاً آخر وهو دليل العمل به ، فلأجل الضرورة جوزنا به العمل بالرأى فيه ، وهنا الضرورة لا تدعو إلى ذلك لوجود دليل فى أحكام الشرع للعمل به على وجه يغنيه عن إعمال الرأى فيه وهو اعتبار الأصل الذى قررنا . ولا يدخل على شىء مما ذكرنا إعمال الرأى والتفكر فى أحوال القرون الماضية وما لحقهم من المثلات والكرامات ؛ لأن ذلك من حقوق العباد ، فالمقصود أن يمتنعوا مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ، أو أن يباشروا ما كان سبباً لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك ، وهو فى الأصل من حقوق العباد بمنزلة الأكل الذى يكتسب به المرء سبب إبقاء نفسه ، وإتيان الإناث فى محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب إبقاء النسل . ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل فى معانى اللسان ، فإن أصله الخبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ، ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة فى شىء ؛ فقد كان الوقوف على معانى اللغة فى الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة . وعلى هذا يخرج أيضاً ما أمر به رسول الله عليه السلام من المشورة مع أصحابه ؛ فإن المراد أمر الحرب وما هو من حقوق العباد ؛ ألا ترى أن المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه شاورهم فى ذلك ولم ينقل أنه شاورهم قط فى حقيقة[1] ما هم عليه ولا فيما أمرهم به من أحكام الشرع ؛ وإلى هذا المعنى أشار بقوله عليه السلام : « إذا أتيتكم بشىء من أمر دينكم فاعملوا به ، وإذا أتيتكم بشىء من أمر دنياكم فأنتم أعلم بأمر دنياكم » أو كلاماً هذا معناه . وهذا بيان شبه الخصوم فى المسألة .

والحجة لجمهور العلماء دلائل الكتاب والسنة والمعقول ، وهى كثيرة جدا قد أورد أكثرها المتقدمون من مشايخنا ، ولكنا نذكر من كل نوع طرفاً مما هو أقوى فى الاعتماد عليه .

---

(١) وفى العثمانية : فى حقه . وفى الهندية : حقية .

فمن دلائل الكتاب قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » حكى عن ثعلب قال : الاعتبار فى اللغة هو : رد حكم الشيء إلى نظيره ومنه يسمى الأصل الذى يرد إليه النظائر عبرة ، ومن ذلك قوله تعالى « إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار » والرجل يقول : اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب أى سويته به فى التقدير ، وهذا هو حد القياس ، فظهر أنه مأمور به بهذا النص . وقيل الاعتبار : التبيين ومنه قوله تعالى : « إن كنتم للرؤيا تعبرون » : أى تبينون ، والتبيين الذى يكون مضافا إلينا هو إعمال الرأى فى معنى المنصوص ليتبين به الحكم فى نظيره .

فإن قيل : الاعتبار هو التأمل والتفكر فيما أخبر الله تعالى مما صنعه بالقرون الماضية . قلنا : هذا مثله ولكنه غير مأمور به لعينه بل ليعتبر حاله بحالهم فينزجروا عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب ، إذ المقصود من الاعتبار هو أن يتعظ بالعبرة ، ومنه يقال السعيد من وعظ بغيره . وبيان ما قلنا فى القصاص ؛ فإن الله تعالى يقول : « ولكم فى القصاص حياة » وهو فى العيان ضد الحياة ، ولكن فيه حياة بطريق الاعتبار فى شرعه واستيفائه ؛ أما الحياة فى شرعه وهو أن من قصد قتل غيره فإذا تفكر فى نفسه أنه متى قتله قتل به انزجر عن قتله فتكون حياة لهما ، والحياة فى استيفائه أن القاتل عمداً يصير حربا لأولياء القتيل لخوفه على نفسه منهم ، فالظاهر أنه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بأمثاله من السفهاء ليزيل الخوف عن نفسه ؛ فإذا استوفى الولى القصاص منه اندفع شره عنه وعن عشيرته فيكون حياة لهم من هذا الوجه ، لأن إحياء الحى فى دفع سبب الهلاك عنه ؛ قال تعالى : « ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » وإذا تبين هذا المعنى فنقول : لا فرق بين حكم هو هلاك فى محل باعتبار معنى هو كفر ، وبين حكم هو تحريم أو تحليل فى محل باعتبار معنى هو قدر وجنس ؛ فالتنصيص على الأمر بالاعتبار فى أحد الموضعين يكون تنصيصاً على الأمر به فى الموضع الآخر .

فإن قيل : الكفر فى كونه علة لما استوجبوه منصوص عليه ، وكذلك القتل فى كونه علة للقصاص ، ونحن لا ننكر هذا الاعتبار فى العلة التى هى منصوصة

فذلك نحو ما روى أن ماعزاً رضى الله عنه زنا وهو محصن فرجم ، فإنا نثبت هذا الحكم بالزنا بعد الإحصان فى حق غير ماعز، وإنما ننكر هذا فى علة مستنبطة بالرأى نحو الكيل والجنس فإنكم تجعلونه علة الربا فى الحنطة بالرأى ؛ إذ ليس فى نص الربا ما يوجب تعيين هذا الوصف من بين سائر أوصاف المحل دلالة ولا إشارة . قلنا : نحن لا نثبت حكم الربا فى الفروع بعلة القدر والجنس إلا من الوجه الذى ثبت حكم الرجم فى حق غير ماعز بعلة الزنا بعد الإحصان ؛ فإن ماعزاً إحصانه كان موجوداً قبل الزنا ثم لما ظهر منه الزنا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إحصانه فلما ظهر إحصانه عنده أمر برجمه، فعرفنا يقيناً أن علة ما أمر به هو ما ظهر عنده والزنا يصلح أن يكون علة لذلك ، لأن المأمور به عقوبة والزنا جريمة يستوجب بها العقوبة ، والإحصان لا يصلح أن يكون علة ؛ لأنها خصال حميدة ، وبها يستفيد المرء كمال الحال وتتم عليه النعمة ، فلا يصلح علة للعقوبة ، ولكن تتغلظ الجناية بالزنا بعد وجودها ؛ لأن بحسب زيادة النعمة يزداد غلظ الجريمة ؛ ألا ترى أن الله تعالى هدد نساء رسوله ضعف ما هدد به سائر النساء فقال تعالى : « من يأت منكن بفاحشة » الآية وكان ذلك لزيادة النعمة عليهن ، وبتغلظ الجريمة تتغلظ العقوبة فيصير رجماً بعد أن كان جلداً فى حق غير المحصن ، فعرفنا أن الإحصان حال فى الزانى يصير الزنا باعتباره موجباً للرجم فكان شرطاً ، وبمثل هذا الطريق تثبت علة الربا فى موضع النص ثم تعدى الحكم به إلى الفروع ؛ فإن النص قوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة » : أى بيعها ، وقوله : « مثل بمثل » تفسير على معنى أنه إنما يكون بيعاً فى حال ما يكون مثلاً بمثل « والفضل ربا » : أى حراماً بسبب الربا ، فيثبت بالنص أن الفضل محرم ، وقد علمنا أنه ليس المراد كل فضل ، فالبيع ما شرع إلا للاستفضال والاسترباح ، وإنما المراد الفضل الخالى عن العوض ؛ لأن البيع المشروع المعاوضة فلا يجوز أن يستحق به فضلا خالياً عن العوض ، ثم خلو الفضل عن العوض لا يظهر يقيناً بعدد الحبات والحفنات[1] ، ولا يظهر إلا بعد ثبوت المساواة قطعاً فى الوصف الذى صار به محلا للبيع وهو المالية ، وهذه المساواة إنما يتوصل إلى معرفتها شرعاً وعرفاً ، والشرع إنما أثبت هذه المساواة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ولا بالحفنات .

بالكيل لا بالحبات والحفنات ، فإنه قال : « كيلاً بكيل » وكذلك فى عرف التجار إنما يطلب المساواة بين الحنطة والحنطة بالكيل ، وعند الإتلاف يجب ضمان المثل بالنص ويعتبر ذلك بالكيل ؛ فثبت بهذا الطريق أن العلة الموجبة للحرمة ما يكون مؤثراً فى المساواة حتى يظهر بعده الفضل الخالى عن المقابلة فيكون حراماً ، بمنزلة سائر الأشياء التى لها طول وعرض إذا قوبل واحد بآخر وبقى فضل فى أحد الجانبين يكون خالياً عن المقابلة . ثم المساواة من حيث الذات لا تعرف إلا بالجنس ، ومن حيث القدر على الوجه الذى هو معتبر شرعاً وعرفاً لا يعرف إلا بالكيل ، وهذه المساواة لا يتيقن بها إلا بعد سقوط قيمة الجودة ، فأسقطنا قيمة الجودة منها عند المقابلة بجنسها بالنص ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « جيدها ورديئها سواء » وبدليل شرعى وهو حرمة الاعتياض عنها بالنص ؛ فإنه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز حنطة رديئة ودرهم على أن يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ، وما يكون مالاً متقوماً يجوز الاعتياض عنه شرعاً إلا أن إسقاط قيمة الجودة يكون شرطاً لا علة ؛ لأنه لا تأثير لها فى إحداث المساواة فى المحل ، والحكم الثابت بالنص وجوب المساواة ، فكان بمنزلة الإحصان لإيجاب الرجم ، والمساواة التى هى[1] الحكم لما كان يثبت بالقدر والجنس عرفنا أن هذين الوصفين هما العلة ، وقد وجد التنصيص عليها فى حديث « الربا بمنزلة الزنا » فإنه منصوص عليه فى حديث ماعز ، وهو مؤثر فى إيجاب الحكم ، فعرفنا أنه علة فيه ، ثم بعد ما ثبت المساواة قطعا فى صفة المالية باعتبار القدر إذا كان فى أحد الجانبين فضل فهو خال عن العوض فيكون ربا حراماً لا يجوز أن يكون مستحقا بالبيع ، وإذا جعل مشروطا فى البيع يفسد به البيع ، وهذا فضل ظهر شرعاً ، ولو ظهر شرطا بأن باع من آخر عبداً بعبد على أن يسلم إليه مع ذلك ثوباً قد عينه من غير أن يكون بمقابلة الثوب عوض فإنه لا يجوز ذلك البيع فكذلك إذا ثبت شرعا ؛ ألا ترى أنه لما ثبت شرعاً استحقاق صفة السلامة عن العيب بمطلق البيع فإذا فات ذلك يثبت حق الرد ، بمنزلة ما هو ثابت شرطاً بأن يشترى عبداً على

---

(١) وفى العثمانية والهندية : والمساواة الذى هو .

أنه كاتب فيجده غير كاتب ، وبهذا تبين أن ما صرنا إليه هو الاعتبار المأمور به ؛ فإنه تأمل فى معنى النصوص لإضافة الحكم إلى الوصف الذى هو مؤثر فيه ، بمنزلة إضافة الهلاك إلى الكفر الذى هو مؤثر فيه ، والرجم إلى الزنا الذى هو مؤثر فيه ؛ وكل عاقل يعرف أن قوام أموره بمثل هذا الرأى ، فالآدمى ما سخر غيره ممن فى الأرض إلا بهذا الرأى ، وما ظهر التفاوت بينهم فى الأمور العاجلة إلا بالتفاوت فى هذا الرأى ؛ فالمنكر له يكون متعنتاً .

ومنها قوله تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » والاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأى . وقيل المراد بأولى الأمر أمراء السرايا ، وقيل المراد العلماء وهو الأظهر ؛ فإن أمراء السرايا إنما يستنبطون بالرأى إذا كانوا علماء ، واستنباط المعنى من المنصوص بالرأى إما أن يكون مطلوبا لتعدية حكمه إلى نظائره وهو عين القياس ، أو ليحصل به طمأنينة القلب وطمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذى لأجله ثبت الحكم فى المنصوص ، وهذا لأن الله تعالى جعل هذه الشريعة نوراً وشرحاً للصدور فقال : « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه ، كما أن العين ترى الحاضر بالنظر إليه ؛ ألا ترى أن الله تعالى قال فى بيان حال من ترك التأمل : « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » ثم فى رؤية العين لا إشكال أنه يحصل به من الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر ، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قوله : « ليس الخبر كالمعاينة » ونحن نعلم أن الضال عن الطريق [العادل[1]] يكون ضيق الصدر ، فإذا أخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق فى خبره يتبين فى صدره بعض الانشراح ، وإنما يتم انشراح صدره إذا عاين أعلام الطريق العادل ، فكذلك فى رؤية القلب ؛ فإنه إذا تأمل فى المعنى المنصوص حتى وقف عليه يتم به انشراح صدره ، وتتحقق طمأنينة قلبه ، وذلك بالنور الذى جعله الله فى قلب كل مسلم ، فالمنع من هذا التأمل والأمر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى فيه يكون نوع حجر ورفعاً

---

(١) زيادة من الهندية .

لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وعندكم القياس لا يوجب العلم والمجتهد قد يخطىء وقد يصيب ؟ قلنا : نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وإن كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده لا محالة ، فهو نظير قوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات » فإن المراد به العلم من حيث الظاهر .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وأكثر المشروعات بخلاف المعهود المعتاد بين الناس ؟ قلنا : نعم هو بخلاف المعهود المعتاد عند اتباع هوى النفس وإشارتها ، وأما إذا ترك ذلك ورجع إلى ما ينبغى للعاقل أن يرجع إليه فإنه يكون ذلك موافقاً لما هو المعهود المعتاد عند العقلاء ، فباعتبار هذا التأمل يحصل البيان على وجه يطمئن القلب إليه فى الانتهاء ، واعتقاد الحقية فى النصوص فرض حق ، وطلب طمأنينة القلب فيه حسن كما أخبر الله تعالى عن الخليل صلوات الله عليه : « قال بلى ولكن ليطمئن قلبي » .

ومنها قوله تعالى : « فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول » فقد بينا أن المراد به القياس الصحيح ، والرجوع إليه عند المنازعة ، وفيه بيان أن الرجوع إليه يكون بأمر الله وأمر الرسول . ولا يجوز أن يقال المراد هو الرجوع إلى الكتاب والسنة ؛ لأنه علق ذلك بالمنازعة ، والأمر بالعمل بالكتاب والسنة غير متعلق بشرط المنازعة ؛ ولأن المنازعة بين المؤمنين فى أحكام الشرع قلما تقع فيما فيه نص من كتاب أو سنة ، فعرفنا أن المراد به المنازعة فيما ليس فى عينه نص ، وأن المراد هو الأمر بالرد إلى الكتاب والسنة بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشيء من المنصوص ، وإنما تعرف هذه المماثلة بإعمال الرأى وطلب المعنى فيه

ثم الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة فى هذا الباب أكثر من أن تحصى ، وأشهر من أن تخفى .

فوجه من ذلك ما علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق المقايسة ، على ما روى أنه قال لعمر حين سأله عن القبلة فى حالة الصوم : « أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك ؟ » وهذا تعليم المقايسة فإن بالقبلة يفتتح طريق اقتضاء الشهوة ، ولا يحصل بعينه اقتضاء الشهوة ، كما أن بإدخال الماء فى الفم يفتتح طريق الشرب ولا يحصل به الشرب . وقال للخثعمية : « أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت تقضينه ؟ » فقالت : نعم ، قال : « فدين الله أحق » وهذا تعليم المقايسة وبيان بطريق إعمال الرأى . وقال للذى سأله عن قضاء رمضان متفرقاً : « أرأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين أكان يقبل منك ؟ » قال : نعم ، فقال : « الله أحق بالتجاوز » وقال للمستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئى لكل صلاة » فهذا تعليم للمقايسة بطريق أن النجس لما سال حتى صار ظاهرا ووجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجب تطهير أعضاء الوضوء به . وقال عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات » وهذا تعليم للمقايسة باعتبار الوصف الذى هو مؤثر فى الحكم فإن الطوف مؤثر فى معنى التخفيف ، ودفع صفة النجاسة لأجل عموم البلوى والضرورة ، فظهر أنه علمنا القياس والعمل بالرأى كما علمنا أحكام الشرع ، ومعلوم أنه ما علمنا ذلك لنعمل به فى معارضة النصوص ، فعرفنا أنه علمنا ذلك لنعمل به فيما لا نص فيه .

ووجه آخر أنه عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه بذلك ؛ فإنه قال لمعاذ رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمن : « بم تقضى ؟ » قال : بكتاب الله قال : « فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ » قال : بسنة رسول الله . قال « فإن لم تجد فى سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيى . قال : « الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله » وقال لأبى موسى رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمين : « اقض بكتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد رأيك » وقال لعمرو بن العاص رضى الله عنه : « اقض بين هذين » قال : على ماذا أقضى ؟ فقال « على أنك إن اجتهدت فأصبت

فلك عشر حسنات ، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة » فلو لم يكن اجتهاد الرأى فيما لا نص فيه مدركا من مدارك أحكام الشرع لما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم بحضرته .

ووجه آخر أنه عليه السلام كان يشاور أصحابه فى أمور الحرب تارة ، وفى أحكام الشرع تارة ؛ ألا ترى أنه شاورهم فى أمر الأذان والقصة فيه معروفة ، وشاورهم فى مفاداة الأسارى يوم بدر حتى أشار أبو بكر رضى الله عنه عليه بالفداء وأشار عمر رضى الله عنه بالقتل فاستحسن ما أشار به كل واحد منهما برأيه حتى شبه أبا بكر فى ذلك بإبراهيم من الأنبياء حيث قال : « ومن عصانى فإنك غفور رحيم » وبميكائيل من الملائكة فإنه ينزل بالرحمة ، وشبه عمر بنوح من الأنبياء عليهم السلام حيث قال : « لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً » وبجبريل من الملائكة فإنه ينزل بالعذاب ، ثم مال إلى رأى أبى بكر .

فإن قيل : فى ذلك نزل قوله : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم » الآية ، ولو كان مستحسناً لما عوتبوا عليه . قلنا : العتاب ما كان فى المشورة بل فيما نص الله عليه بقوله : « لمسكم فيما أخذتم » ثم هذا إنما يلزم من يقول إن كل مجتهد مصيب ونحن لا نقول بهذا ، ولكن نقول إعمال الرأى والمشورة مستحسن ، ثم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب كما فى هذه الحادثة ، فقد شاورهما رسول الله واجتهد كل واحد منهم رأيه ، ثم أصاب أحدهما دون الآخر ، وبهذا تبين أن قوله : « وشاورهم فى الأمر » ليس فى الحرب خاصة ، ولكن يتناول كل ما يتأتى فيه إعمال الرأى ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما يوماً وقد شاورهما فى شيء : « قولا فإنى فيما لم يوح إلى مثلكما » وقد تركهم رسول الله على المشاورة بعده فى أمر الخلافة حين لم ينص على أحد بعينه مع علمه أنه لابد لهم من ذلك ، ولما شاوروا فيه تكلم كل واحد برأيه إلى أن استقر الأمر على ما قاله عمر بطريق المقايسة والرأى ؛ فإنه قال : ألا ترضون لأمر

دنيا كم بمن رضى به رسول الله لأمر دينكم . يعنى الإمامة للصلاة ، واتفقوا على رأيه ، وأمر الخلافة من أهم ما يترتب عليه أحكام الشرع ، وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس ، ولا معنى لقول من يقول إن كان هذا قياساً فهو منتقض ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلف عبد الرحمن ابن عوف ليصلى بالناس ولم يكن ذلك دليل كونه خليفة بعده ؛ وذلك لأن عمر رضى الله عنه أشار إلى الاستدلال على وجه لا يرد هذا النقض وهو أنه فى حال توفر الصحابة وحضور جماعتهم ووقوع الحاجة إلى الاستخلاف خص أبا بكر بأن يصلى بالناس بعد ماراجعوه فى ذلك وسموا له غيره ، كل هذا قد صار معلوماً بإشارة كلامه وإن لم ينص عليه ، ولم يوجد ذلك فى حق عبد الرحمن ولا فى حق غيره . ثم عمر جعل الأمر شورى بعده بين ستة نفر ، فاتفقوا بالرأى على أن يجعلوا الأمر فى التعيين إلى عبد الرحمن بعد ما أخرج نفسه منها فعرض على علىّ أن يعمل برأى أبى بكر وعمر فقال : أعمل بكتاب الله ، وبسنة رسول الله ، ثم أجتهد رأيى ، وعرض على عثمان هذا الشرط أيضاً فرضى به فقلده ، وإنما كان ذلك منه عملاً بالرأى لأنه علم أن الناس قد استحسنوا سيرة العمرين ؛ فتبين بهذا أن العمل بالرأى كان مشهوراً متفقاً عليه بين الصحابة ؛ ثم محاجتهم بالرأى فى المسائل لا تخفى على أحد ؛ فإنهم تكلموا فى مسألة الجد مع الإخوة ، وشبهه بعضهم بواد يتشعب منه نهر ، وبعضهم بشجرة تنبت غصنا ، وقد بينا ذلك فى فروع الفقه . وكذلك اختلفوا فى العول وفى التشريك فقال كل واحد منهم فيه بالرأى ، وبالرأى اعترضوا على قول عمر رضى الله عنه فى عدم التشريك حين قالوا : هب أن أبانا كان حماراً ، حتى رجع عمر إلى التشريك ، فعرفنا أنهم كانوا مجمعين على جواز العمل بالرأى فيما لا نص فيه ، وكفى بإجماعهم حجة .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وقد قال أبو بكر رضى الله عنه : أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله تعالى برأيى . وقال عمر رضى الله عنه : إياكم وأصحاب الرأى . وقال على رضى الله عنه : لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره . وقال ابن مسعود رضى الله عنه : إياكم وأرأيت

وأرأيت . قلنا : أما القول بالرأى عن أبى بكر رضى الله عنه فهو أشهر من أن يمكن إنكاره ؛ لأنه قال فى الكلالة : أقول قولاً برأيى ، فإن يك صواباً فمن الله ، وإن يك خطأ فمنى ومن الشيطان . وما رووا عنه قد اختلفت فيه الرواية فقال فى بعضها : إذا قلت فى كتاب الله تعالى بخلاف ما أراد الله . ولئن ثبت ما رووا فإنما استبعد قوله بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص ، وهذا لا يجوز منه ولا من غيره ولا يظن به . وأما عمر رضى الله عنه : فالقول عنه بالرأى أشهر من الشمس ، وبه يتبين أن مراده بذم الرأى عند مخالفة النص أو الإعراض عن النص فيما فيه نص والاشتغال بالرأى الذى فيه موافقة هوى النفس ، وإلى ذلك أشار فى قوله : أعيتهم السنة أن يحفظوها[1] . والقول بالرأى عن على رضى الله عنه مشهور ؛ فإنه قال : اجتمع رأيى ورأى عمر على حرمة بيع أمهات الأولاد ثم رأيت أن أرقهن . وبهذا يتبين أن مراده بقوله : لو كان الدين بالرأى : أصل موضوع الشرع ، وبه نقول ؛ فإن أصل أحكام الشرع غير مبنى على الرأى ولهذا لا يجوز إثبات الحكم به ابتداء . وقد اشتهر القول بالرأى عن ابن مسعود حيث قال فى المفوضة : أجتهد رأيى . فعرفنا أن مراده ذم السؤال على وجه التعنت بعد ما يتبين الحق أو التكلف فيما لا يحتاج المرء إليه ، وهو نظير قوله عليه السلام : « ذرونى ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » والآثار التى ذكرها محمد فى أول أدب القاضى كلها دليل على أنهم [كانوا][2] مجمعين على العمل بالرأى ؛ فإنه بدأ بحديث عمر حين كتب إلى أبى موسى : اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك . وذكر عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال : لقد أتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هنالك . الحديث . فاتضح بما ذكرنا اتفاقهم على العمل بالرأى فى أحكام الشرع .

فأما من طعن فى السلف من نفاة القياس لاحتجاجهم بالرأى فى الأحكام فكلامه كما قال الله تعالى : « كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا »

---

(١) وفى الهندية : أعيتكم السنة أن تحفظوها .

(٢) زيادة من الهندية .

لأن الله تعالى أثنى عليهم فى غير موضع من كتابه كما قال تعالى : « محمد رسول الله والذين معه » الآية ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم وصفهم بأنهم خير الناس فقال : « خير الناس قرنى الذين أنا فيهم » والشريعة إنما بلغتنا بنقلهم ، فمن طعن فيهم فهو ملحد منابذ للإسلام دواؤه السيف إن لم يتب .

ومن قال منهم إن القول بالرأى كان من الصحابة على طريق التوسط والصلح دون إلزام الحكم فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة ؛ لأن الذين نقلوا إلينا ما احتجوا به من الرأى فى الأحكام قوم عالمون عارفون بالفرق بين القضاء والصلح فلا يظن بهم أنهم أطلقوا لفظ القضاء فيما كان طريقه طريق الصلح بأن لم يعرفوا الفرق بينهما أو قصدوا التلبيس ، ولا ينكر أنه كان فى ذلك ما هو بطريق الصلح ، كما قال ابن مسعود حين تحاكم إليه الأعرابى مع عثمان : أرى أن يأتى هذا واديه فيعطى به ثم إبلا مثل إبله وفصلانا مثل فصلانه . فرضى بذلك عثمان . وفى قوله ورضى به ، بيان أن هذا كان بطريق الصلح ، فعرفنا أن فيما لم يذكر مثل هذا اللفظ أو ذكر لفظ القضاء والحكم فالمراد به الإلزام ، وقد كان بعض ذلك على سبيل الفتوى ، والمفتى فى زماننا يبين الحكم للمستفتى ولا يدعوه إلى الصلح إلا نادراً ، فكذلك فى ذلك الوقت ، وقد كان بعض ذلك بياناً فيما لم يكن فيه خصومة أولا تجرى فيه الخصومة كالعبادات والطلاق والعتاق ، نحو اختلافهم فى ألفاظ الكنايات ، واعتبار عدد الطلاق بالرجال والنساء وما أشبه ذلك ؛ فعرفنا أن قول من قال لم يكن ذلك منهم إلا بطريق الصلح والتوسط ، منكر من القول وزور .

ومنهم من قال : كانوا مخصوصين بجواز العمل والفتوى بالرأى كرامة لهم ، كما كان رسول الله مخصوصاً بأن قوله موجب للعلم قطعاً ؛ ألا ترى أنه قد ظهر منهم العمل فيما فيه نص بخلاف النص بالرأى وبالاتفاق ذلك غير جائز لأحد بعدهم ، فعرفنا أنهم كانوا مخصوصين بذلك . وبيان هذا فيما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الأنصار فأذن بلال وأقام فتقدم أبو بكر رضى الله عنه للصلاة ، فجاء رسول الله وهو فى الصلاة — الحديث ، إلى أن قال :

فأشار على أبى بكر أن اثبت فى مكانك ، ورفع أبو بكر رضى الله عنه يديه وحمد الله ثم استأخر وتقدم رسول الله ، وكانت سنة الإمامة لرسول الله صلى الله عليه وسلم معلوماً بالنص ، ثم تقدم أبو بكر بالرأى ، وقد أمره أن يثبت فى مكانه نصا ، ثم استأخر بالرأى . ولما أراد رسول الله أن يتقدم للصلاة على ابن أبىّ المنافق جذب عمر رضى الله عنه رداءه ، وفى رواية استقبله وجعل يمنعه من الصلاة عليه والاستغفار له وكان ذلك منه بالرأى ، ثم نزل القرآن على موافقة رأيه ، يعنى قوله تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً » ولما أراد على أن يكتب كتاب الصلح عام الحديبية كتب : هذا ما صالح محمد رسول الله وسهيل بن عمرو على أهل مكة . قال سهيل : لو عرفناك رسولاً ما حاربناك ، اكتب محمد بن عبد الله ، فأمر رسول الله عليا أن يمحو رسول الله فأبى على رضى الله عنه ذلك حتى أمره أن يريه موضعه فحاه رسول الله بيده وكان هذا الإباء من علىّ بالرأى فى مقابلة النص . وقد كان الحكم للمسبوق أن يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الإمام ، حتى جاء معاذ يوماً وقد سبقه رسول الله ببعض الصلاة فتابعه فيما بقى ثم قضى ما فاته ، فقال له رسول الله : « ما حملك على ما صنعت ؟ » قال : وجدتك على شىء فكرهت أن أخالفك عليه . فقال : « سن لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها » وكان هذا منه عملا بالرأى فى موضع النص ثم استصوبه رسول الله فى ذلك . وأبو ذر حين بعثه رسول الله مع إبل الصدقة إلى البادية أصابته جنابة فصلى صلوات بغير طهارة إلى أن جاء إلى رسول الله الحديث إلى أن قال له : « التراب كافيك ولو إلى عشر حجج ما لم تجد الماء » وكان ذلك منه عملاً بالرأى فى موضع النص . وكذلك عمرو بن العاص أصابته جنابة فى ليلة باردة فتيمم وأم أصحابه مع وجود الماء وكان ذلك منه عملاً بالرأى فى موضع النص ثم لم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ؛ فعرفنا أنهم كانوا مخصوصين بذلك . وكذلك ظهر منهم الفتوى بالرأى فيما لا يعرف بالرأى من المقادير نحو حد الشرب كما قال على رضى الله عنه فإنه ثبت بآرائنا . ولا وجه لذلك إلا الحمل على معنى الخصوصية .

والجواب أن نقول : هذا الكلام عند التأمل فيه من جنس الطعن عليهم لا بيان الكرامة لهم ؛ لأن كرامتهم إنما تكون بطاعة الله وطاعة رسوله ، فالسعى لإظهار مخالفة منهم فى أمر الله وأمر الرسول يكون طعناً فيهم ، ومعلوم أن رسول الله ما وصفهم بأنهم خير الناس إلا بعد علمه بأنهم أطوع الناس له ، وأظهر الناس انقياداً لأمره وتعظيماً لأحكام الشرع ، ولو جاز إثبات مخالفة الأمر بالرأى لهم بطريق الكرامة والاختصاص بناء على الخيرية التى وصفهم بها رسول الله لجاز مثل ذلك لمن بعدهم بناء على ما وصفهم الله به بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » الآية ، ولو جاز ذلك فى فتاويهم لجاز فيما نقلوا إلينا من أحكام الشرع ؛ فتبين أن هذا من جنس الطعن ، وأنه لا بد من طلب التأويل فيما كان منهم فى صورة الخلاف ظاهرا بما هو تعظيم وموافقة فى الحقيقة .

ووجه ذلك بطريق الفقه أن نقول : قد كان من الأمور ما فيه احتمال معنى الرخصة والإكرام أو معنى العزيمة والإلزام ، ففهموا أن ما اقترن[1] به من دلالة الحال أو غيره مما يتبين به أحد المحتملين ، ثم رأوا التمسك بما هو العزيمة أولى لهم من الترخص بالرخصة ، وهذا أصل فى أحكام الشرع . وبيان هذا فى حديث الصديق ؛ فإن إشارة رسول الله صلى الله عليه وسلم له بأن يثبت فى مكانه كان محتملاً معنى الإكرام له ومعنى الإلزام ، وعلم بدلالة الحال أنه على سبيل الترخص والإكرام له ، فحمد الله تعالى على ذلك ، ثم تأخر تمسكاً بالعزيمة الثابتة بقوله تعالى : « لا تقدموا بين يدى الله ورسوله » وإليه أشار بقوله : ما كان لابن أبى قحافة أن يتقدم بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك كان تقدمه للإمامة قبل أن يحضر رسول الله ؛ فإن التأخير إلى أن يحضر كان رخصة ، ومراعاة حق الله فى أداء الصلاة فى الوقت المعهود كان عزيمة ، فإنما قصد التمسك بما هو العزيمة لعلمه أن رسول الله عليه السلام كان يستحسن ذلك منه ، فعرفنا أنه ما قصد إلا تعظيم أمر الله وتعظيم رسول الله فيما باشره

(١) وفى الهندية : ففهموا بما اقترن به .

بالرأى . وكذلك فعل عمر رضى الله عنه بالامتناع من الصلاة على من شهد الله بكفره وهو العزيمة ؛ لأن الصلاة على الميت المسلم يكون إكراماً له وذلك لا يشك فيه إذا كان المصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلا أن التقدم للصلاة عليه كان بطريق حسن العشرة ، ومراعاة قلوب المؤمنين من قراباته ، فجذب عمر رداءه تمسكاً بما هو العزيمة ، وتعظيماً لرسول الله لا قصداً منه إلى مخالفته . وكذلك حديث على فإنه أبى أن يمحو ذلك تعظيماً لرسول الله وهو العزيمة ، وقد علم أن رسول الله ما قصد بما أمر به إلا تتميم الصلح لما رأى فيه من الحظ للمسلمين بفراغ قلوبهم ، ولو علم على أن ذلك كان أمراً بطريق الإلزام لمحاه من ساعته ؛ ألا ترى أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إنك ستبعثنى فى أمر أفأكون فيه كالسكة المحماة أم الشاهد يرى مالا يرى الغائب ؟ فقال : « بل الشاهد يرى مالا يرى الغائب » فبهذا تبين أنه عرف بأن ذلك الأمر منه لم يكن إلزاماً ورأى إظهار الصلابة فى الدين بمحضر من المشركين عزيمة فتمسك به ، ثم الرغبة فى الصلح مندوب إليه الإمام[1] بشرط أن يكون فيه منفعة للمسلمين ، وتمام هذه المنفعة فى أن يظهر الإمام المسامحة والمساهلة معهم فيما يطلبون ، ويظهر المسلمون القوة والشدة فى ذلك ؛ ليعلم العدو أنهم لا يرغبون فى الصلح لضعفهم ، فلأجل هذا فعل على رضى الله عنه ما فعله ، وكأنه تأويل قوله تعالى : « ولا تهنوا ولا تحزنوا » وكذلك حديث معاذ رضى الله عنه ؛ فإن السنة التى كانت فى حق المسبوق من البداية بما فاته ، فيها احتمال معنى الرخصة ليكون الأداء عليه أيسر ، فوقف معاذ على ذلك وعرف أن العزيمة متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واعتقاد الغنيمة فيما أدركه معه ، فاشتغل بإحراز ذلك أولا تمسكاً بالعزيمة لا مخالفة للنص . وكذلك حديث أبى ذر إن صح أنه أدى صلاته فى تلك الحالة بغير طهارة ؛ فإن فى حكم التيمم[2] للجنب بعض الاشتباه فى النص باعتبار القراءتين « أو لمستم » « أو لامستم النساء » فلعله كان عنده أن

---

(١) وفى الهندية : الامام . وكذا فى شرح البزدوى معزوا الى السرخسى .
(٢) وفى العثمانية : فى حق التيمم .

المراد المس باليد وأنه لا يجوز التيمم للجنب كما هو مذهب عمر وابن مسعود رضى الله عنهما ، ثم رأى أن بسبب العجز يسقط عنه فرض الطهارة فى الوقت ، وأن أداء الصلاة فى الوقت عزيمة ، فاشتغل بالأداء تعظيماً لأمر الله وتمسكاً بالعزيمة . وكذلك حديث عمرو بن العاص ؛ فإنه رأى أن فرض الاغتسال ساقط عنه لما يلحقه من الحرج بسبب البرد أو لخوفه الهلاك على نفسه ، وقد ثبت بالنص أن التيمم مشروع لدفع الحرج ؛ فعرفنا أنه ليس فى شىء من هذه الآثار معنى يوهم مخالفة النص من أحد منهم ، وأنهم فى تعظيم رسول الله كما وصفهم الله به . وأما حد الشرب فإنما أثبتوه استدلالاً بحد القذف ، على ما روى أن عبد الرحمن بن عوف قال لعمر : يا أمير المؤمنين إذا شرب هذى وإذا هذى افترى ، وحد المفترين فى كتاب الله ثمانون جلدة . ثم الحكم الثابت بالإجماع لا يكون محالاً به على الرأى ، وقد بينا أن الإجماع يوجب علم اليقين والرأى لا يوجب ذلك ، ثم هذا دعوى الخصوصية من غير دليل ، ومن لا يرى إثبات شىء بالقياس فكيف يرى إثبات مجرد[1] الدعوى من غير دليل والكتاب يشهد بخلاف ذلك ، فالناس فى تكليف الاعتبار المذكور فى قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » سواء ، وهم كانوا أحق بهذا الوصف ، وهذا أقوى ما نعتمده من الدليل المعقول فى هذه المسألة ؛ فإنه لا فرق بين التأمل فى إشارات النص فيما أخبر الله به عن الذين لحقهم المثلات بسبب كفرهم كما قال تعالى : « هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب » الآية ، لنعتبر بذلك وننزجر عن مثل ذلك السبب ، وبين التأمل فى إشارات النص فى حديث الربا ليعرف به أن المحرم هو الفضل الخالى عن العوض ، فثبت ذلك الحكم بعينه فى كل محل يتحقق فيه الفضل الخالى عن العوض مشروطاً فى البيع كالأرز والسمسم والجص وما أشبه ذلك وقد قررنا هذا ؛ يوضحه أن التأمل فى معنى النص الثابت بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل فى معنى اللسان

---

(١) وفى العثمانية والهندية : إثباته بمجرد الدعوى

الثابت بوضع واضع اللغة ، ثم التأمل فى ذلك للوقوف[١] على طريق الاستعارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستعاراً فى محل آخر بطريقه ، جائز مستقيم من عمل الراسخين فى العلم ، فكذلك التأمل فى معانى النص لإثبات حكم النص فى كل موضع علم أنه مثل المنصوص عليه ، وهذا لنوعين من الكلام : أحدهما أن الله تعالى نص على أن القرآن تبيان لكل شىء بقوله تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء » ولا يتمكن أحد من أن يقول كل شىء فى القرآن باسمه الموضوع له فى اللغة ، فعرفنا أنه تبيان لكل شىء بمعناه الذى يستدرك به حكمه ، وما ثبت بالنص فإما أن يقال هو ثابت بصورة النص لا غير ، أو بالمعنى الذى صار معلوماً بإشارة النص ، والأول باطل ؛ فإن الله تعالى قال : « فلا تقل لهما أف » ثم أحد لا يقول إن هذا نهى عن صورة التأفيف دون الشتم والضرب . وكذلك قوله تعالى : « ولا يظلمون نقيراً » وقوله تعالى : « مَن إن تأمنه بقنطار يؤدّه إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار » فعرفنا أن ثبوت الحكم باعتبار المعنى الذى وقعت الإشارة إليه فى النص . ثم ذلك المعنى نوعان : جليّ ، وخفى ؛ ويوقف على الجلى باعتبار الظاهر ، ولا يوقف على الخفى إلا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله : « فاعتبروا » وبعد ما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم فى كل محل قد وجد فيه ذلك المعنى يكون إثباتاً بالنص لا بالرأى وإن لم يكن صيغة النص متناولا ؛ ألا ترى أن الحكم بالرجم على ماعز لم يكن حكماً على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذى لأجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك بياناً فى حق سائر الأشخاص بالنص . والثانى أنه ما من حادثة إلا وفيها حكم لله تعالى من تحليل أو تحريم أو إيجاب أو إسقاط ، ومعلوم أن كل حادثة لا يوجد فيها نص ؛ فالنصوص معدودة متناهية ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة ، وفى تسميته حادثة إشارة إلى أنه لا نص فيها ، فإن ما فيه النص يكون أصلا معهوداً . وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص فى كل حادثة [طلباً أو رواية ، فعرفنا أنه لا يوجد نص فى كل حادثة[٢]]

---

(١) كذا فى الهندية وفى الأصل : للوقف .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

وقد لزمنا معرفة حكم الحادثة بالحجة بحسب الوسع فإما أن يكون الحجة استنباط المعنى من النصوص ، أو استصحاب الحال كما قالوا ، ومعلوم أنه ليس فى استصحاب الحال إلا عمل بلا دليل ولا دليل جهل ، والجهل لا يصلح أن يكون حجة باعتبار الأصل ، وهو أيضاً مما لا يوقف عليه ، فمن المحتمل أن لا يكون عند بعض الناس فيه دليل ويكون عند بعضهم ، والقياس من الوجه الذى قررنا حجة وإن كان لا يوجب علم اليقين ؛ ألا ترى أن الشرع جوز لنا الإقدام على المباحات لقصد تحصيل المنفعة ، يعنى المسافرة للتجارة والمحاربة للعدو والغلبة على الأعداء بغالب الرأى ، والاجتهاد فى أمر القبلة والاشتغال بالمعالجة لتحصيل صفة البرء ، وكل ذلك إقدام من غير بناء على ما يوجب علم اليقين ، ثم هو حسن فى بعض المواضع واجب فى بعض المواضع . وكذلك تقويم المتلفات ، واعتقاد المعروف فى النفقات والمتعة ، فإن ذلك منصوص عليه ، ثم الإقدام عليه بالرأى جائز فكان ذلك عملا بالحجة ؛ فتبين أن القياس من نوع العمل بما هو حجة فى الأصل ولكنه دون الثابت من الحكم بالنص فلا يصار إليه إلا فى موضع لا يوجد فيه نص . فأما استصحاب الحال فهو عمل بالجهل فلا يجوز المصير إليه إلا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة . وسنقرر هذا فى بابه إن شاء الله تعالى . فبهذا التقرير يتبين[1] أن نفاة القياس يتمسكون بالجهل ، وأن فقهاء الأمصار يعملون بما هو الحق ، وماذا بعد الحق إلا الضلال . وأما استدلالهم بقوله تعالى : « أولم يكفهم ؟ » قلنا نحن نقول بأن ما أنزل من الكتاب كاف ، ولكن الاحتجاج بالقياس مما أنزل فى الكتاب إشارة وإن كان لا يوجد فيه نصاً فإنه الاعتبار المأمور به من قوله تعالى : « فاعتبروا » وبهذا يتبين أن الحكم به حكم بما أنزل الله فيضعف به استدلالهم بقوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله » وبه يتبين[1] أنه من جملة ما تناوله قوله تعالى : « تبياناً لكل شىء » وقوله تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » وقد قيل المراد بالكتاب هنا اللوح المحفوظ ؛ وبهذا يتبين[1] أن العمل بالقياس

(١) وفى الهندية : تبين .

لا يكون تقدماً بين يدى الله ورسوله بل هو ائتمار بأمر الله وأمر رسوله ، وسلوك طريق قد علم رسول الله أمته بالوقوف به على أحكام الشرع ، وهذا لأنا إنما نثبت الحكم فى الفروع بالعلة المؤثرة ، والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل بجعل الله إياها مؤثرة ، وإنما إعمال الرأى فى تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل وإظهار التأثير فيه فلا يكون العمل فيه عملا بالرأى ، إنما التقدم بين يدى الله ورسوله فيما ذهب إليه الخصم من القول بأن العمل بالقياس باطل ، لأنه لا يجد ذلك فى كتاب الله نصا ، وهو لا يجوز الاستنباط ليقف به على إشارة النص فيكون ذلك قولاً بغير حجة ، ثم يكون عاملا فى الأحكام بلا دليل ، وقد بينا أن هذا لا يصلح أن يكون حجة أصلية . وأما قوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » فالمذكور هو علم منكر فى موضع النفى والنكرة فى موضع النفى تعم ، فاستعمال الرأى يثبت نوع علم من طريق الظاهر وإن كان لا يثبت علم اليقين ، وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه ، فإن العمل بخبر الواحد واجب ولا يثبت به علم اليقين ، والعمل بالرأى فى الحرب جائز ، وفى باب القبلة عند الاشتباه واجب ، وفى المعالجة بالأدوية جائز وإن كان شىء من ذلك لا يوجب علم اليقين ، وهذا لأن التكليف بحسب الوسع وليس فى وسعنا تحصيل علم اليقين فى حكم كل حادثة ، والحرج مدفوع ، ففى إثبات الحجر عن إعمال الرأى فى الحوادث التى لا نص فيها من الحرج ما لا يخفى . ثم لا إشكال أن ما يثبت من العلم بطريق القياس فوق ما يثبت باستصحاب الحال ؛ لأن استصحاب الحال إنما يكون دليلا عندهم لعدم الدليل المغير وذلك مما لا يعلم يقيناً ، قد يجوز أن يكون الدليل المغير ثابتاً وإن لم يبلغ المبتلى به ، ولهذا لا تقبل البينة على النفى فى باب الخصومات وتقبل على الإثبات باعتبار طريق لا يوجب علم اليقين ؛ فإن الشهادة بالملك لظاهر اليد أو اليد مع التصرف تكون مقبولة وإن كانت لا توجب علم اليقين . فأما قوله تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » قلنا ما يظهر عند استعمال الرأى بالوصف المؤثر حق فى حقنا وإن كنا لا نعلم أنه هو الحق عند الله تعالى ؛ ألا ترى أن المتحرى فى باب القبلة يلزمه التوجه إلى الجهة التى يستقر عليها الرأى ، ومعلوم أنه لا يلزمه مباشرة ما ليس بحق أصلا ،

فعرفنا أنه حق عندنا وإن كنا لا نقطع القول بأنه الحق عند الله تعالى ، فقد يصيب المجتهد ذلك باجتهاده وقد يخطىء ؛ ثم التكاليف بحسب الوسع وليس فى وسعنا الوقوف على ما هو حق عند الله لا محالة ، وإنما الذى فى وسعنا طلبه بطريق الاعتبار الذى أمرنا به وبعد إصابة ذلك الطريق يلزمنا العمل به فكذلك فى الأحكام ، وما أشاروا إليه من الفرق بين ما هو محض حق الله تعالى وبين ما فيه حق العباد ليس بقوى ؛ لأن المطلوب هنا جهة القبلة لأداء ما هو محض حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ، ومع ذلك أطلق لنا العمل بالرأى فيه ، إما لتحقيق معنى الابتلاء ، أو لأنه ليس فى وسعنا ما هو أقوى من ذلك بعد انقطاع الأدلة الظاهرة ، وهذا المعنى بعينه موجود فى الأحكام ؛ ثم الاحتمال الذى يبقى بعد استعمال الرأى بمنزلة الاحتمال فى خبر الواحد ؛ فإن قول صاحب الشرع موجب علم اليقين وإنما يثبت فى حقنا العلم والعمل به إذا بلغنا ذلك ، وفى البلوغ والاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم احتمال ، فكذلك الحكم فى المنصوص ثابت بالنص على وجه يوجب علم اليقين ، وفيه معنى هو مؤثر فى الحكم شرعاً ولكن فى بلوغ الآراء وإدراك ذلك المعنى نوع احتمال ، فلا يمنع ذلك وجوب العمل به عند انعدام دليل هو أقوى منه ؛ ولهذا شرطنا للعمل بالرأى أن تكون الحادثة لا نص فيها من كتاب ولا سنة ؛ فتبين أن فيما قلنا مبالغة فى المحافظة على النصوص بظواهرها ومعانيها ؛ فإنه ما لم يقف على النصوص لا يعرف أن الحادثة لا نص فيها وما لم يقف على معانى النصوص لا يمكنه أن يرد الحادثة إلى ما يكون مثلها من النصوص ، ثم مع ذلك فيه تعميم المعنى فى الفروع وتعظيم ما هو حق الله تعالى ؛ فإن اعتقاد الحقية فى الحكم المنصوص ثابت بالنص ، ومعنى شرح الصدر وطمأنينة القلب ثابت بالوقوف على المعنى . ولا معنى لاستدلالهم باختلاف أحكام النصوص ؛ لأنا إنما نجوز استعمال الرأى عند معرفة معانى النصوص وإنما يكون هذا فيما يكون معقول المعنى ، فأما فيما لا يعقل المعنى فيه فنحن لا نجوز إعمال الرأى لتعدية الحكم إلى ما لا نص فيه ؛ وسيأتيك بيان هذا فى شرط القياس ، ويتبين بهذا أن مراد رسول الله صلى

الله عليه وسلم بذم الرأى فيما رووا من الآثار الرأى الذى ينشأ عن متابعة هوى النفس ، أو الرأى الذى يكون المقصود منه رد النصوص نحو ما فعله إبليس ، فأما الرأى الذى يكون المقصود به إظهار الحق من الوجه الذى قلنا لا يكون مذموماً ؛ ألا ترى أن الله تعالى أمر به فى إظهار قيمة الصيد بقوله : « يحكم به ذوا عدل منكم » فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك أصحابه والصحابة عن آخرهم أجمعوا على استعماله من غير نكير من أحد منهم على من استعمله ، فكيف يظن بهم الاتفاق على ما ذمه رسول الله أو جعله مدرجة الضلال ، هذا شىء لا يظنه إلا ضال ، والله أعلم[1] .

فصل فى بيان ما لا بد للقياس من معرفته

قال رضى الله عنه : وذلك معنى القياس لغة ، فالصورة بلا معنى يكون فاسداً من الدعوى ؛ ثم شرطه فإن وجود الشىء على وجه يكون معتبراً شرعاً لا يكون إلا بوجود شرطه ؛ ثم ركنه فقوام الشىء يكون بركنه ؛ ثم حكمه فإن الشىء إنما يخرج من حد العبث والسفه إلى حد الحكمة بكونه مفيداً ، وذلك إنما يكون بحكمه ؛ ثم بالدفع بعد ذلك فإن تمام الإلزام إنما يتبين بالعجز عن الدفع .

فأما الأول فهو معرفة القياس لغة ، فنقول : للقياس تفسير هو المراد بصيغته ، ومعنى هو المراد بدلالته ، بمنزلة فعل الضرب فإن له تفسيراً هو المعلوم بصورته وهو إيقاع الخشبة على جسم ، ومعنى هو المراد بدلالته وهو الإيلام .

فأما تفسير صيغة القياس فهو التقدير ، يقال : قس النعل بالنعل : أى قدره به ، وقاس الطبيب الجرح إذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ، وبهذا يتبين أن معناه لغة فى الأحكام : رد الشىء إلى نظيره ليكون مثلا له فى الحكم الذى وقعت الحاجة إلى إثباته ؛ ولهذا يسمى ما يجرى بين المناظرين مقايسة ، لأن كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه فى الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه أصلا بينهما ؛ يقال : قايسته مقايسة وقياساً ، ويسمى ذلك نظراً أيضاً إذ[2] لا يصاب إلا بالنظر عن إنصاف ، ويسمى ذلك اجتهاداً مجازاً أيضاً لأن ببذل المجهود يحصل هذا المقصود .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : وبالله التوفيق .   (٢) وفى العثمانية : لأنه

وأما المعنى الذى هو المراد بدلالته ، وهو أنه مدرك من مدارك أحكام الشرع ، ومفصل من مفاصله ، وإنما يتبين هنا ببسط الكلام فنقول : إن الله تعالى ابتلانا باستعمال الرأى والاعتبار ، وجعل ذلك موضوعاً على مثال ما يكون بين العباد مما شرعه من الدعوى والبينات ، فالنصوص شهود على حقوق الله تعالى وأحكامه بمنزلة الشهود فى الدعاوى ، ومعنى النصوص [شهادته ، بمنزلة[1]] شهادة الشاهد ، ثم لا بد من صلاحية الشاهد بكونه حرا عاقلاً بالغاً ، فكذلك لا بد من صلاحية النص لكونه شاهداً بكونه معقول المعنى ، ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود لفظها ، فكذلك لا بد من صلاحية الوصف الذى هو بمنزلة الشهاده ، وذلك بأن يكون ملائماً للحكم أو مؤثراً فيه على ما نبين الاختلاف فيه ، ولا بد مما هو قائم مقام الطالب فيه وهو القائس ، ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعى ، فالمقصود تعدية الحكم إلى الفروع ، ولا بد من مقضى عليه وهو عقد القلب ليترتب عليه العمل بالبدن إن كان يحاج نفسه ، وإن كان يحاج غيره فلا بد من خصم هو كالمقضى عليه من حيث إنه يلزمه الانقياد له ، ولا بد من قاض فيه وهو القلب بمنزلة القاضى فى الخصومات ، ثم بعد اجتماع هذه المعانى يتمكن المشهود عليه من الدفع كما فى الدعوى المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة فإن تمام الإلزام إنما يتبين بالعجز عن الدفع ، وربما يخالفنا فى بعض هذا الشافعى وغيره من العلماء أيضاً .

فصل فى تعليل الأصول

قال فريق من العلماء : الأصول غير معلولة فى الأصل ما لم يقم الدليل على كونه معلولاً فى كل أصل . وقال فريق آخر : هى معلولة إلا بدليل مانع ، والأشبه بمذهب الشافعى رحمه الله أنها معلولة فى الأصل إلا أنه لا بد لجواز التعليل فى كل أصل من دليل مميز ، والمذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معلولاً فى الحال ، وإنما يتبين هذا فى مسألة

---

(١) زيادة من الهندية وفيها : النص مكان النصوص .

الذهب والفضة ؛ فإن استدلال من يستدل من أصحابنا على كون الحكم الثابت فيهما معلولاً بأن الأصول فى الأصل معلولة لا يكون[1] صحيحا حتى يثبت بالدليل أن النص الذى فيهما معلول فى الحال .

وحجة الفريق الأول أن الحكم فى النصوص قبل التعليل ثابت بصيغة النص وفى التعليل تغيير لذلك الحكم حتى يكون ثابتاً بالوصف الذى هو المعنى فى المنصوص ، فيكون ذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ، ولا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز إلا بدليل ، بل أولى ؛ فالمجاز أحد نوعى اللسان والمعنى الذى يستنبط من المنصوص ليس من نوع اللسان فى شىء ؛ يوضحه أن المعانى تتعارض فى المنصوص وباعتبار المعارضة لا يتعين وصف منها بل كل وصف يحتمل أن يكون هو المعنى الموجب للحكم فيه والمحتمل لا يكون حجة ، ولابد من ترجيح بعض الأوصاف عند الاشتغال بالتعليل ، والترجيح بعد المعارضة لا يكون إلا بالدليل ؛ على أنا نفهم من خطاب الشرع ما نفهم من مخاطباتنا ، ومن يقول لغيره أعتق عبدى هذا لم يكن له أن يصير إلى التعليل فى هذا الأمر ، فكذلك فى مخاطبات الشرع لا يجوز المصير إلى التعليل حتى يقوم الدليل .

وحجة الفريق الثانى أن الدليل الذى دل على صحة القياس وجواز العمل به يكون دليلا على جواز التعليل فى كل أصل ؛ فإن ما هو طريق التعليل وهو الوقوف على معنى النص والوصف الذى هو صالح لأن يكون علة للحكم موجود فى كل نص ، فيكون جواز التعليل أصلاً فى كل نص ، وتكون صفة الصلاحية أصلا فى كل وصف ، فيكون التعليل به أصلا ما لم يظهر المانع ، بمنزلة العمل بالأخبار ؛ فإن وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب الشرع هو الأصل حتى يمنع منه مانع ، ولا تتحقق المعارضة الموجبة للتوقف بمجرد اختلاف الآثار عند إمكان العمل بالكل ، فكذلك لا تثبت المعارضة الموجبة للتوقف عند كثرة أوصاف الأصل مع إمكان العمل بالكل إلا أن يمنع من ذلك مانع ، وليس هذا نظير خطاب العباد فى معاملاتهم ، فإن ذلك مما لا نشتغل فيه

---

(١) كذا فى العثمانية والهندية . وفى الأصل : لا تكون صحيحة .

بطلب المعنى ؛ لجواز أن يكون خالياً عن معنى مؤثر وعن حكمة حميدة بخلاف خطاب الشرع ؛ ألا ترى أن هناك وإن كان التعليل فيه منصوصاً لا يصار إلى التعدية ؛ فإنه لو قال أعتق عبدى هذا فإنه أسود لم يكن له أن يعدى الحكم بهذا التعليل إلى غيره ، وفى خطاب الشرع فيما يكون التعليل منصوصاً يثبت حكم التعدية بالاتفاق ، كقوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات » ودعواهم أن فى التعليل تغيير الحكم كلام باطل ؛ فإن الحكم فى المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل ، وإنما التعليل لتعدية الحكم إلى محل آخر لا نص فيه على ما نبينه فى فصل الشرط ؛ فعرفنا أن أثر التعليل فى المنصوص من حيث شرح الصدر وطمأنينة القلب ، وذلك تقرير للحكم لا تغيير كالوقوف على معنى اللسان . وقولهم إن فى كل وصف احتمالاً ، قلنا : لا كذلك بل الأصل فى النصوص وجوب التعليل لتعميم الحكم على ما قررنا ، فبعد هذا فى كل وصف احتمال أنه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة [وما ثبت حجة بالدليل فإنه لا يخرج بالاحتمال من أن يكون حجة[1]] وإنما يثبت ذلك بالدليل المانع .

وأما الشافعى فإنه يقول : قد علمنا بالدليل أن علة النص أحد أوصافه لا كل وصف منه ؛ فإن الصحابة اختلفوا فى الفروع باختلافهم فى الوصف الذى هو علة فى النص ، فكل واحد منهم ادعى أن العلة ما قاله ، وذلك اتفاق منهم أن أحد الأوصاف هو العلة ؛ ثم ذلك الوصف مجهول والمجهول لا يصلح استعماله مع الجهالة لتعدية الحكم فلابد من دليل التمييز بينه وبين سائر الأوصاف حتى يجوز التعليل به ؛ فإنه لا يجوز التعليل بسائر الأوصاف لاتفاق الصحابة على ذلك وعلمنا ببطلان التعليل فى مخالفة الإجماع . ثم على أصله التعليل تارة يكون للمنع من التعدية ، وتارة يكون لإثبات التعدية ، ولا شك أن الوصف الذى به يثبت الحجر عن التعدية غير الوصف الذى يثبت به حكم التعدية ، فما لم يتميز أحد الوصفين من الآخر بالدليل لا يجوز تعليل النص .

---

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية والعثمانية .

وأما علماؤنا فقد شرطوا الدليل المميز ، ولـكن بطريق آخر سـوى ما ذكره الشافعى على ما نذكره فى بابه [إن شاء الله[١]] وشرطوا قبل ذلك أن يقوم الدليل فى الأصل على كونه معلولاً فى الحال ؛ لأن النصوص نوعان : معلول ، وغير معلول ؛ والمصير إلى التعليل فى كل نص ، بعد زوال هذا الاحتمال ، وذلك لا يكون إلا بدليل يقوم فى النص على كونه معلولاً فى الحال . وإنما نظيره مجهول الحال إذا شهد ؛ فإنه ما لم نثبت حريته بقيام الدليل عليه لا تـكون شهادته حجة فى الإلزام ، وقبل ثبوت ذلك بالدليل الحرية ثابتة بطريق الظاهر ، ولـكن هذا يصلح للدفع لا للإلزام ، فـكذلك الدليل الذى دل فى كل نص على أنه معلول ثابت من طريق الظاهر وفيه احتمال ، فما لم يثبت بالدليل الموجب لـكون هذا النص معلولاً لا يجوز المصير إلى تعليله لتعدية الحـكم إلى الفروع ، ففيه معنى الإلزام ، وهو نظير استصحاب الحال ، فإنه يصلح حجة للدفع لا للإلزام لبقاء الاحتمال فيه .

فإن قيل : أليس أن الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسـلم فى أفعاله جائز ما لم يقم الدليل المـانع ، وقد ظهرت خصوصيته فى بعض الأفعال ، ثم لم يوجب ذلك الاحتمال فى كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به إلا بعد قيام الدليل ؟ قلنا : رسول الله صلى الله عليه وسلم إمام مقتدى به ، ما بعث إلا ليأخذ الناس بهديه وهداه ، فيـكون الاقتداء به هو الأصل وإن كان قد يجوز أن يكون هو مخصوصاً ببعض الأشياء ، ولـكن الخصوصية فى حقه بمنزلة دليل التخصيص فى العموم والعمل بالعام مستقيم حتى يقوم دليل التخصيص ، فـكذلك الاقتداء به فى أفعاله . فأما هنا فاحتمال كون النص غير معلول ثابت فى كل أصل مثل احتمال كونه معلولاً ، فيـكون هذا بمنزلة المجمل فيما يرجع إلى الاحتمال ، والعمل بالمجمل لا يكون إلا بعد قيام دليل هو بيان ، فـكذلك تعليل الأصول[٢] ؛ يوضحه أن هناك

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى الهندية : الأصل .

قد قام الدليل الموجب لعلم اليقين على جواز الاقتداء به مطلقاً ، وهو قوله تعالى : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » وههنا الدليل هو صلاحية الوصف الموجود فى النص ، وذلك إنما يعلم بالرأى فلا ينعدم به احتمال كون النص غير معلول ؛ لأنا قد بينا أن فى تعليل النص معنى الابتلاء ، والابتلاء بما يكون غير معلول من النصوص أظهر ، وبعد ما تحققت المساواة فى معنى الابتلاء لابد من قيام الدليل فى المنصوص على أنه معلول للحال . وبيان هذا فى الذهب والفضة ؛ فإن حكم الربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن . وأنكر الشافعى هذا فيحتاج إلى أن يثبت بالدليل أنه معلول . وفيه نوعان من الدليل : أحدها قوله عليه السلام : « يد بيد » ففيه إيجاب التعيين وهو متعد إلى الفروع لأنه لابد من تعيين أحد البدلين فى كل عقد ؛ فإن الدين بالدين حرام بالنص وذلك ربا ، كما قال عليه السلام : « إنما الربا فى النسيئة » ثم وجوب التعيين فى البدل الآخر هنا لاشتراط المساواة ، فالمساواة فى البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله عليه السلام « مثل بمثل » وعند اختلاف الجنس المساواة فى العينية شرط بقوله عليه الصلاة والسلام : « وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد » وهذا حكم متعد إلى الفروع ؛ فإن الشافعى يشترط التقابض فى بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس بهذا النص ، ونحن لا نجوز بيع قفيز من حنطة بعينها بقفيز من شعير بغير عينه غير مقبوض فى المجلس وإن كان موصوفاً وحل التفاضل بينهما ؛ لأن بترك التعيين فى المجلس ينعدم المساواة فى اليد باليد ، وشرطنا القبض فى رأس مال السلم فى المجلس لتحقيق معنى التعيين ، فعرفنا أنه معلول ، والتعليل بالثمنية يمنع التعدية ، فباعتبار كونه معلولاً يكون متعدياً إلى الفروع ، فالوصف الذى يمنع التعدية لا يقدح فيه ولا يخرجه من أن يكون شاهداً ، بمنزلة صفة الجهل فى الشاهد فإنه لا يكون طعناً فى شهادته لأنه لا يخرج به من أن يكون أهلاً للولاية ، والشهادة تبتنى على ذلك ، بخلاف صفة الرق فإن الطعن به يمنع العمل بشهادته حتى تثبت حريته بالحجة ؛ لأنه يخرج به من أن يكون أهل الولاية والصلاحية للشهادة تبتني علي

ذلك . ومثال هذا أيضاً ما قاله الشافعي في تحريم الخمر إنه معلول من غير قيام الدليل فيه على كونه معلولا ، بل الدليل من النص دال على أنه غير معلول ، وهو قوله عليه السلام : « حرمت الخمر لعينها » و « السكر من كل شراب » وإثبات الحرمة وصفة النجاسة في بعض الأشربة المسكرة لا يكون تعدية للحكم الثابت في الخمر ؛ ألا ترى أنه لايثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحله ، ولا يكون التقدير في النجاسة فيه كالتقدير في الخمر ، وإنما تلك حرمة ثابتة باعتبار نوع من الاحتياط ، فلا يتبين به كون النص معلولاً .

ثم تعليل النص قد يكون تارة بالنص ، نحو قوله تعالى : « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » وقول النبي عليه السلام لبريرة : « ملكت بضعك فاختاري » وقد يكون بفحوى النص كقول النبي عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فأرة : « إن كان جامداً فألقوها وما حولها وكلوا ما بقي ، وإن مائعاً فأريقوه » فإن في هذا إشارة إلى أنه معلول بعلة مجاورة النجاسة إياه . وكذلك خبر الربا من هذا النوع كما بينا ؛ وقد يكون بالاستدلال بحكم النص كقوله عليه السلام في دم الاستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة » . وقد يكون على[1] اتفاق القائلين بالقياس على كونه معلولاً ؛ فعند وجود شيء من هذه الأدلة في النص سقط اعتبار احتمال كونه غير معلول .

فصل في ذكر شرط القياس

وإنما قدمنا الشرط لأن الشرعيات لا تصير موجودة بركنها قبل وجود[2] الشرط ؛ ألا ترى أن من أراد النكاح فلابد له من أن يبدأ بإحضار الشهود ، ومن أراد الصلاة لم يجد بدا من البداية بالطهارة وستر العورة .

وهذه الشروط خمسة : أحدها أن لا يكون حكم الأصل مخصوصاً به بنص آخر ، والثاني أن لا يكون معدولا به عن القياس ، والثالث أن لا يكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص

---

(١) وفي العثمانية والهندية : في اتفاق .

(٢) وفي العثمانية والهندية : قبل شرطها .

فيه ، والرابع أن يبقى الحكم فى المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله ، والخامس أن لا يكون التعليل متضمناً إبطال شيء من ألفاظ المنصوص .

أما الأول : فلأن التعليل لتعدية الحكم ، وذلك يبطل التخصيص الثابت بالنص ، فكان هذا تعليلاً فى ممارسة النص لدفع حكمه والقياس فى معارضة النص باطل .

وأما الثانى : فلأن التعليل يكون مقايسة والحكم المعدول به عن القياس الثابت بالنص لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص ، ولا معتبر بالقياس فيه على مخالفة النص ؛ لأن المقصود بالتعليل إثبات الحكم به فى الفرع والقياس ينفى هذا الحكم ، ولا يتحقق الإثبات بحجة النفى كما لا يتحقق التحليل بما هو حجة التحريم .

وأما الثالث : فلأن المقايسة إنما تكون بين شيئين ليعلم به أنهما مثلان فلا تصور له فى شيء واحد ولا فى شيئين مختلفين لا تتحقق المماثلة بينهما ، فإذا لم يتعد الحكم بالتعليل عن المنصوص عليه يكون شيئاً واحداً لا تتحقق فيه المقايسة ، وإذا كانا مختلفين لا يصيران بالتعليل مثلين ، ومحل الانفعال شرط كل فعل وقول كمحل هو حى فإنه شرط ليكون صدمه ضربا وقطعه قتلاً ؛ واشتراط كونه حكماً شرعيا ؛ لأن الكلام فى القياس على الأصول الثابتة شرعاً ، وبمثل هذا القياس لا يعرف إلا حكم الشرع ؛ فإن الطب واللغة لا يعرف بمثل هذا القياس .

وأما الرابع : فلأن العمل بالقياس يكون بعد النص ، وفى الحكم الثابت بالنص لا مدخل للقياس فى التغيير كما لا مدخل له فى الإبطال ، فإذا لم يبق حكم النص بعد التعليل فى المنصوص على ما كان قبله كان هذا بياناً[١] مغيراً لحكم النص أو مبطلاً له ، ولا معتبر بالقياس فى معارضة النص .

وأما الخامس : فلأن النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه ، فكما لا يعتبر

---

(١) وفى الهندية : قياسا .

القياس في معارضة النص بإبطال حكمه لا يعتبر في معارضته بإبطال لفظه . وفي بعض هذه الفصول يخالفنا الشافعي رحمه الله على ما نبينه .

فأما مثال الأول وهو أن العدد معتبر في الشهادات المطلقة بالنص ، وقد فسر الله تعالى الشاهدين برجلين أو رجل وامرأتين وذلك تنصيص على أدنى ما يكون من الحجة لإثبات الحق ، ثم خص رسول الله صلى الله عليه وسلم خزيمة رضي الله عنه بقبول شهادته وحده ، فكان ذلك حكماً ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له فلم يجز تعليله أصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة لأن التعليل يبطل خصوصيته . وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً بأن حل له تسع نسوة فقد ثبت بالنص أن الحل بالنكاح يقتصر على الأربعة ثم ظهرت خصوصية رسول الله عليه الصلاة والسلام بالزيادة بنص آخر فلم يكن ذلك قابلا للتعليل . وكذلك ظهرت خصوصيته بالنكاح [بغير مهر بالنص فلم يكن ذلك قابلا للتعليل . وقال الشافعي : قد ظهرت خصوصيته بالنكاح[1]] بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى : « خالصة لك من دون المؤمنين » فلم يجز التعليل فيه لتعدية الحكم إلى نكاح غيره . ولكنا نقول : المراد بالنص الموجب للتخصيص ملك البضع نكاحاً بغير مهر ؛ فإنه ذكر فعل الهبة وذلك يقتضي مصدراً ، ثم قوله تعالى : « خالصة لك » نعت ذلك المصدر : أي إن وهبت نفسها للنبي هبة خالصة ، بدليل قوله تعالى : « قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم » : أي من الابتغاء بالمال المقدر ، فالفرض عبارة عن التقدير وذلك في المال يكون لا في لفظ النكاح والتزويج ، أو المراد اختصاصه بالمرأة حتى لا تحل لأحد بعده فيتأذى هو بكون الغير شريكا له في فراشها من حيث الزمان ، وعليه دل قوله تعالى : « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً » ألا ترى أن معنى الكرامة بالاختصاص إنما تظهر فيما يتوهم فيه الحرج بالزامه إياه وذلك

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

لا يتحقق فى اللفظ ، فقد كان أفصح العرب لا يلحقه الحرج فى لفظ النكاح والتزويج .

ومن هذه الجملة اشتراط الأجل فى السلم ؛ فإنه حكم ثابت بالنص فى هذا العقد خاصا ، وهو قوله عليه السلام : « من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » . فلا يجوز المصير فيه إلى التعليل حتى يجوز السلم حالا بالقياس على البيع بعلة أنه نوع بيع ؛ لأن الأصل فى جواز البيع اشتراط قيام المعقود عليه فى ملك العاقد والقدرة على التسليم ، حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه فسلمه لا يجوز ؛ ثم ترك هذا الأصل فى السلم رخصة بالنص وهو ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم : « نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص فى السلم » وهذا لأن المسلم فيه غير مقدور التسليم للعاقد عند العقد ، ولا يصير مقدور التسليم له بنفس العقد ؛ لأن العقد سبب للوجوب عليه وقدرته على التسليم يكون بما له لا بما عليه ولكنه محتاج إلى مباشرة هذا العقد لتحصيل البدل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه فى الحال وقدرته على ذلك بعد مضى مدة معلومة بطريق العادة إما بأن يكتسب أو يدرك غلاته بمجىء أوانه ، فجوز الشرع هذا العقد مع عدم المعقود عليه فى ملكه رخصة لحاجته ، ولكن بطريق يقدر على التسليم عند وجوب التسليم عادة وذلك بأن يكون مؤجلا ، فلم يجز التعليل فيه لكونه حكماً خاصا ثبت الخصوصية فيه بالنصّ كما بينا . وكذلك قلنا : المنافع لا تضمن بالإتلاف والغصب ؛ لأن وجوب الضمان يستدعى المالية والتقوم فى المتلف وذلك لا يسبق الإحراز ولا تصور للإحراز[1] فى المنافع ، ثم ثبوت المالية والتقوم فيها بالعقد حكم خاص ثبت[2] بالنصّ فلم يكن قابلا للتعليل . وكذلك إثبات المعادلة بينهما وبين الأعيان فى موجب العقد الفاسد ، والصحيح حكم خاص فيها ؛ لأنه لا مماثلة بين المنافع وبين الأعيان باعتبار الأصل ، فالعين جوهر يقوم به العرض ، والمنفعة عرض يقوم بالجوهر ،

(١) وفى الهندية : ولا يتصور الإحراز .
(٢) وفى العثمانية والهندية : ثابت .

والمنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى ، وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت ؛ فعرفنا أن ثبوت المساواة بينهما فى مقتضى العقد حكم خاص ثابت بالنص[(١)] فلا يقبل التعليل . وكذلك إلزام العقد على المنافع قبل وجودها حكم خاص ثبت للحاجة أو للضرورة من حيث إنه لا يتصور العقد عليها بعد الوجود ؛ لأن الموجود لا يبقى إلى وقت التسليم وما لا يتأتى فيه التسليم بحكم العقد لا يكون محلا للعقد ، فلا يجوز تعدية هذا الحكم بالتعليل إلى المحل الذى يتصور العقد عليه بعد الوجود ، وهو نظير حل الميتة عند المخمصة ؛ فإن ثبوته لما كان بطريق الضرورة لم يجز تعليله لتعدية ذلك الحكم إلى محل آخر .

ومثال الفصل الثانى ما قال أبو حنيفة رحمه الله فى جواز التوضى بنبيذ التمر ؛ فإنه حكم معدول به عن القياس بالنصّ فلم يكن قابلا للتعليل حتى لا يتعدى ذلك الحكم [إلى سائر الأنبذة ، ووجوب الطهارة بالقهقهة فى الصلاة حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلا للتعليل حتى لا يتعدى الحكم[(٢)]] إلى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة ؛ لأن النصّ ورد فى صلاة مطلقة وهى ما تشتمل على جميع أركان الصلاة . وكذلك بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً ؛ فإنه معدول به عن القياس بالنصّ ؛ لأن ركن الصوم ينعدم بالأكل مع النسيان ، والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات ، وأداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق ، فعرفنا أنه عن معدول به عن القياس فلم يجز تعدية الحكم فيه إلى المخطىء والمكره والنائم يصب فى حلقه بطريق التعليل .

فإن قيل : قد عديتم حكم النص إلى الجماع ، وقد ورد فى الأكل والشرب وكان ذلك بطريق التعليل . قلنا : لا كذلك بل قد ثبت بالنص المساواة بين الأكل والشرب والجماع فى حكم الصوم ، وإن ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين جميعاً فيكون الحكم الثابت [بالنص[(٣)]]

---

(١) وهو قوله « على أن تأجرنى » الآية . وقوله عليه السلام « أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » هامش العثمانية .

(٢) زيادة من العثمانية . (٣) زيادة من الهندية .

فى أحدهما ثابتاً فى الآخر بالنص أيضاً لا بالمقايسة ؛ لأنه ليس بينهما فرق فى حكم الصوم الشرعى سوى اختلاف الاسم ؛ فإن الإقدام على كل واحد منهما فيه تفويت ركن الصوم ؛ لأنه جناية على محل الفعل من بضع أو طعام ؛ وهو نظير جز الرقبة مع شق البطن فإنهما فعلان مختلفان فى الاسم وكل واحد منهما قتل موجب للقود بالنص لا بالقياس . وكذلك من به سلس البول يتوضأ لوقت كل صلاة كالمستحاضة ، وكان الحكم فى كل واحد منهما ثابتاً بالنص لا بالقياس ؛ لأن النص ورد عند استدامة العذر . وعلى هذا قلنا : من سبقه الحدث فى خلال الصلاة بأى وجه سبقه فإنه يتوضأ ويبنى على صلاته بالنص وذلك حكم معدول به عن القياس ، وإنما ورد النص فى القىء والرعاف ثم جعل ذلك وروداً فى سائر الأحداث الموجبة للوضوء ولم يجعل وروداً فى الحدث الموجب للاغتسال لتحقق المغايرة فيما بينهما .

فإن قيل : فكذلك نقول فى المكره والخاطئ ، فالمساواة بينهما وبين الناسى ثابت من حيث إن كل واحد منهما غير قاصد إلى الجناية على الصوم . قلنا : نعم ولكن هذا إنما يستقيم إذا ثبت أن القصد معتبر فى تفويت ركن الصوم ، وإذا كان القصد لا يعتبر فى تحقق ركن الصوم حتى إن من كان مغمى عليه فى جميع النهار يتأدى ركن الصوم منه ، فكذلك ترك القصد لا يمنع تحقق فوات ركن الصوم ، وكذلك مع عدم القصد قد يتحقق فوات ركن الصوم وانعدام الأداء به ، فإن من أغمى قبل غروب الشمس وبقى كذلك إلى آخر الغد فإنه لا يكون صائماً وإن انعدم منه القصد إلى ترك الصوم ، ثم لا مساواة أيضاً بين الخاطئ والمكره وبين الناسى فيما يرجع إلى عدم القصد فإن الخاطئ إنما انعدم القصد منه باعتبار قصده إلى المضمضة ، وإنما ابتلى بالشرب خطأ بطريق يمكن التحرز عنه . وأما الناسى فانعدم القصد منه لعدم علمه بالصوم أصلا وذلك بنسيان لا صنع له فيه ، وإليه أشار عليه السلام فى قوله : « إن الله أطعمك وسقاك » ولما كان سبب العذر ممن له الحق على وجه لا صنع للعباد فيه استقام أن يجعل الركن باعتباره

قاعدا حكما ، فأما فى المكره والنائم سبب العذر جاء من جهة العباد ، والحق فى أداء الصوم لله فلم يكن هذا فى [معنى[1]] سبب كان ممن له الحق ؛ ألا ترى أن المريض يصلى قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ ، والمقيد يصلى قاعداً ثم تلزمه الإعادة إذا رفع القيد عنه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الذى شج فى صلاته لا يبنى بعد الوضوء ، والذى ابتلى بقىء أو رعاف يبنى على صلاته بعد الوضوء ؛ لما أن ذلك حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يجز التعليل فيه ، وما يبتنى على صنع العباد ليس نظير مالا صنع للعباد من كل وجه .

ومن هذه الجملة قلنا : حل الذبيحة مع ترك التسمية ناسياً حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يجز تعليله لتعدية الحكم إلى العامد ولا مساواة بينهما ، فالناسى معذور غير معرض عن ذكر اسم الله تعالى ، والعامد جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة . ومن أصحابنا من ظن أن المستحسنات كلها بهذه الصفة وليس كما ظن ، فالمستحسن قد يكون معدولاً به عن القياس ، وقد يكون ثابتاً بنوع من القياس إلا أنه قياس خفى على ما نبينه فى بابه إن شاء الله تعالى . ومن أصحابنا من ظن أن فى الحكم الذى يكون ثابتاً بالنص فيه معنى معقول إلا أنه يعارض ذلك المعنى معان أخر تخالفه ، فالجواب فيه كذلك ، إلا أنه لا يجوز التعليل فيه وليس كذلك ؛ فإن الأصل بمنزلة الراوى والوصف الذى به تعلل بمنزلة الحديث ، وفى رواية الأخبار قد يقع الترجيح باعتبار كثرة الرواة على ما بينا ، ولكن به لا يخرج من أن تكون رواية الواحد معتبرا ، فعرفنا أنه متى كان النص معقول المعنى فإنه يجوز تعليله بذلك المعنى ليتعدى الحكم به إلى فرع وإن عارض ذلك المعنى معان أخر فى الأصل ؛ فإنه ليس من شرط التعليل للتعدية اعتبار جميع معانى الأصل .

وأما الفصل الثالث : فهو أعظم هذه الوجوه فقها ، وأعمها نفعاً ، وهو شرط واحد اسماً ولكن يدخل تحته أصول .

---

(١) زيادة من الهندية .

فمنها : أن الكلام متى كان فى معنى اللغة فإنه لا يجوز المصير فيه إلى الإثبات بالقياس الشرعى . وبيان هذا فى اليمين الغموس ؛ فإن علماءنا قالوا إنها لا تنعقد موجبة للكفارة ؛ لأنها ليست بيمين معقودة ووجوب الكفارة بالنص فى اليمين المعقودة ، وكان الاشتغال فى الحكم بالتعليل بقوله يمين بالله مقصودة باطلاً من الكلام ؛ لأن الكلام فى إثبات الاسم حقيقة ، فعندنا هذه ليست بيمين حقيقة ، وإنما سميت يميناً مجازاً ؛ لأن ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين كبيع الحر يسمى بيعاً مجازاً وإن لم يكن بيعاً على الحقيقة ، وإذا كان الكلام فى إثبات اسم اليمين حقيقة وذلك لا يمكن معرفته بالقياس الشرعى كان الاشتغال به فضلاً من الكلام ، ولكن طريق معرفته التأمل فى أصول أهل اللغة ، وهم إنما وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق من الخبر ، فعرفنا أن ما ليس فيه توهم الصدق بوجه لا يكون محلا لليمين لخلوه عن فائدة[١] ، وبدون المحل لا يتصور انعقاد اليمين ، ولذلك[٢] قال أبو حنيفة فى اللواطة إنها لا توجب الحد ؛ لأنها ليست بزنا واشتغال الخصوم بتعليل نص الزنا لتعدية الحكم أو إثبات المساواة بينه وبين اللواطة يكون فاسداً ؛ لأن طريق معرفة الاسم النظر فى موضوعات أهل اللغة لا الأقيسة الشرعية . وكذلك سائر الأشربة سوى الخمر لا يجب الحد بشرب القليل ما لم يسكر ، واشتغال الخصم بتعليل نص الخمر لتعدية الحكم أو لإثبات المساواة فاسد ؛ لأن الكلام فى إثبات هذا الاسم كسائر الأشربة .

فإن قيل : اعتبار المعنى لإثبات المساواة فى الاسم لغة لا شرعاً ، فالزنا عند أهل اللغة اسم لفعل فيه اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء دون النسل ، ولهذا سموه سفاحاً وسموا النكاح إحصاناً ، واللواطة مثل الزنا فى هذا المعنى من كل وجه . وكذلك الخمر اسم لعين تحصل مخامرة العقل

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فائدته .

(٢) وفى العثمانية والهندية : وكذلك .

بشربه ولهذا لا يسمى العصير به قبل التخمر ولا بعد التخلل ، وهذه الأشربة مساوية للخمر فى هذا المعنى . قلنا هـذا فاسد ؛ لأن الأسماء الموضوعة للأعيان أو للأشخاص عند أهل اللغة المقصود بها تعريف المسمى وإحضاره بذلك الاسم لا تحقق ذلك الوصف فى المسمى ، بمنزلة الأسماء الموضوعة للرجال والنساء كزيد وعمر وبكر وما أشبهه[1] فـكذلك أسماء الأفعال كالزنا واللواطة وأسماء الأعيان كالخمر ، وما هذه الدعوى إلا نظير ما يحكى عن بعض الوسوسيين أنه كان يقول : أنا أبين المعنى فى كل اسم لغة أنه لماذا وضع ذلك الاسم لغة لما يسمى به . فقيل له : لماذا يسمى الجرجير جرجيراً ؟ فقال : لأنه يتجرجر إذا ظهر على وجه الأرض ، أى يتحرك . فقيل له : فلحيتك تتحرك أيضاً ولا تسمى جرجيراً ! فقيل له : لماذا سميت القارورة قارورة ؟ قال : لأنه يستقر فيها المائع . فقيل له : فجوفك أيضاً يستقر فيه المائع ولا يسمى قارورة ! . ولا شك أن الاشتغال بمثل هذا فى الأسماء الموضوعة يكون من نوع الجنون .

فإن قيل : الأحكام الشرعية إنما تبتنى على الأسامى الثابتة شرعاً وذلك نوع من الأسامى لا يعرفه أهل اللغة كاسم الصلاة للأركان المعلومة ، واسم المنافق لبعض الأشخاص ، وما أشبه ذلك . قلنا : الأسماء الثابتة شرعاً تكون ثابتة بطريق معلوم شرعاً كالأسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه أهل اللغة ، ثم ذلك الاسم لا يختص بعلمه واحد من أهل اللغة ، بل يشترك فيه جميع أهل اللغة لاشتراكهم فى طريق معرفته ، فكذلك هذا الاسم يشترك فى معرفته جميع من يعرف أحكام الشرع ، وما يكون بطريق الاستنباط والرأى فإنما يعرفه القايس ، فبهذا يتبين أنه لا يجوز إثبات الاسم بالقياس على أى وجه كان ؛ وعلى هذا لا يجوز استعمال القياس فى إلحاق النباش بالسارق فى حكم القطع ؛ لأن القطع بالنص واجب على السارق ، فالكلام فى إثبات اسم السرقة حقيقة وقد قدمنا البيان فى نفى التسوية

---

(١) وفى الهندية : وما أشبه ذلك .

بين النباش والسارق فى فعل السرقة ، وهذا لأن الأسماء نوعان : حقيقة ، ومجاز . فطريق معرفة الحقيقة هو السماع من أهل اللغة ، وطريق معرفة المجاز منه الوقوف على استعارة أهل اللغة ، ونحن نعلم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية فى أحكام الشرع ، فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذى هو لتعدية حكم الشرع . وعلى هذا قلنا : الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة ألفاظ الطلاق للعتق يكون باطلاً ، وإنما نشتغل فيه بالتأمل فيما هو طريق الاستعارة عند أهل اللغة . وكذلك الاشتغال بالقياس لإثبات الاستعارة فى ألفاظ التمليك للنكاح يكون اشتغالاً بما لا معنى له . وكذلك فى إثبات استعارة لفظ النسب للعتق . وكذلك الاشتغال بالقياس فى تصحيح إرادة العدد من لفظ الطلاق . والاشتغال بالقياس لإثبات الموافقة بين الشاهدين إذا شهد أحدهما بمائة والآخر بمائتين أو شهد أحدهما بتطليقة والآخر بنصف تطليقة فإنما يكون من نوع هذا [فالحاجة فيه إلى إثبات الاسم وطريق الوقوف عليه التأمل فى طريقه عند أهل اللغة[1]] فكان الاشتغال بالقياس الشرعى فيه اشتغالا بما لا يفيد . وكذلك الإطعام فى الكفارات فإن اشتراط التمليك فيه بالقياس على الكسوة باطل ؛ لأن الكلام فى معنى الإطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعى فى معرفة معنى الاسم لغة ، وإنما الطريق فيه التأمل فى معنى اللفظ لغة وهو فعل متعد فلازمه طعم وحقيقته فيما يصير المسكين به طاعماً ، وذلك بالتمكين من ... م ، بمنزلة الإيكال ، ثم يجوز التمليك فيه بدلالة النص[2] ، فأما الكسوة فهو عبارة عن الملبوس دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب وعين الملبوس لا يصير كفارة إلا بالتمليك من المسكين ؛ فأما الإلباس فهو تمكين من الانتفاع بالملبوس .

ومن هذه الجملة : الاختلاف فى شرط التعدية ، والمذهب عندنا أن تعليل النص بما لا يتعدى لا يجوز أصلا . وعند الشافعى هذا التعليل جائز ولكنه لا يكون مقايسة ، وعلى هذا جوز هو تعليل نص الربا فى الذهب والفضة

---

(١) زيادة من الثمانية .
(٢) أى لأنه لما جاز الإطعام جاز التمليك بالطريق الأولى لأنه أنفع فى حق الفقير . هامش الثمانية

بالثمنية وإن كانت لا تتعدى ، فنحن لا نجوز ذلك . والمذهب عندنا أن حكم التعليل هو تعدية حكم الأصل إلى الفروع ، وكل تعليل لا يفيد ذلك فهو خال عن حكمه ؛ وعلى قوله حكم التعليل ثبوت الحكم فى المنصوص بالعلة ثم تتعدى تلك العلة إلى الفروع تارة فيثبت بها الحكم فى الفروع كما فى الأصل ، وتارة لا تتعدى فيبقى الحكم فى الأصل ثابتاً به ويكون ذلك تعليلا مستقيما ، بمنزلة النص الذى هو عام مع النص الذى هو خاص .

احتج وقال[1] لأن التعليل بالرأى حجة لإثبات حكم الشرع فيكون بمنزلة سائر أنواع الحجج ، وسائر الحجج من الكتاب والسنة أينما وجدت يثبت الحكم بها ، فكذلك التعليل بالرأى إلا أن سائر الحجج تكون ثابتة بغير صنع منا ، والتعليل بالرأى إنما يحصل بصنعنا ، ومتى وجد ذلك كان ثبوت الحكم مضافاً إليه سواء تعدى إلى الفروع أو لم يتعد ، وهذا لأن الشرط فى الوصف الذى يعلل الأصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الأوصاف ، وهذا المعنى يتحقق فى الوصف الذى يقتصر على موضع النص وفى الوصف الذى يتعدى إلى محل آخر ، وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به إلا بمانع ، فكونه غير متعد لا يصلح أن يكون مانعاً إنما المانع ما يخرجه من أن يكون حجة ، وانعدام وصف التعدى فيه لا يخرجه من أن يكون حجة كالنص .

والجواب عن هذا الكلام بما هو الحجة لنا ؛ وهو أن الحجج الشرعية لابد أن تكون موجبة علما أو عملا ، والتعليل بالرأى لا يوجب العلم بالاتفاق ، فعرفنا أنه موجب للعمل وأنه باعتباره يصير حجة ؛ والموجب للعمل ما يكون متعديا إلى الفروع ؛ لأن وجوب العمل بالعلة إنما يظهر فى الفرع ؛ فأما الأصل فقد كان موجباً للعمل فى المحل الذى تناوله قبل التعليل ، فإذا خلا عن التعليل[2] لم يكن موجباً شيئاً فلا يكون حجة شرعاً .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : احتج فقال إن التعليل .

(٢) وفى النسختين : عن التعدية .

فإن قيل : وجوب العمل فى الأصل بعد أن التعليل يصير مضافاً إلى العلة كما أن في الفرع بعد التعدية يصير وجوب العمل مضافاً إلى العلة .
قلنا : هذا فاسد ؛ لأن قبل التعليل كان وجوب العمل بالنص ، والتعليل لا يجوز على وجه يكون مغيراً حكم الأصل ، فكيف يجوز على وجه يكون مبطلا حكم الأصل وهو إضافة وجوب العمل إليه ؛ ألا ترى أن وجوب العمل به لما كان مضافاً إلى النص قبل التعليل بقى مضافاً إليه بعد التعليل ؛ وبه يتبين أن النص أقوى والضعيف لا يظهر فى مقابلة القوى ، فيكون الحكم وهو وجوب العمل فى الأصل مضافاً إلى أقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل كما كان قبله . واعتباره[1] الأصل بالفرع فى أن الحكم فيه يكون مضافاً إلى العلة فى نهاية الفساد ؛ لأن الفرع يعتبر بالأصل ؛ فأما الأصل لا يعتبر بالفرع فى معرفة حكمه بحال .

فإن قيل مع هذا : التعليل صحيح ليثبت به تخصيص الأصل بذلك الحكم .
قلنا : وهذا ثابت قبل التعليل بالنص ، ثم تعليل الأصل بوصف لا يتعدى لا يمنع تعليله بوصف آخر يتعدى إذا وجد فيه ما هو شرط العلة ؛ لأنه كما يجوز أن يجتمع فى الأصل وصفان كل واحد منهما يتعدى إلى فروع وأحدهما أكثر تعدية من الآخر يجوز أن يجتمع وصفان يتعدى أحدهما ولا يتعدى الآخر ؛ فبهذا تبين أن هذا التعليل لا يوجب تخصيص الأصل أيضاً . وكيف يقال هذا وبالإجماع بيننا وبينه انعدام العلة لا يوجب انعدام الحكم على ما نبينه فى بابه إن شاء الله تعالى ؛ وإنما يكون التعليل بما لا يتعدى موجباً تخصيص الأصل إذا كان الحكم ينعدم بانعدام العلة كما يوجد بوجودها .

ومن هذه الجملة : تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى موضع منصوص ؛ فإن ذلك لا يجوز عندنا ؛ نص عليه محمد فى السير الكبير ، وقال : النص الوارد فى هدى المتعة لا يجوز تعليله لتعدية حكم الصوم فيه إلى هدى الإحصار ؛ لأن ذلك منصوص عليه وإنما يقاس بالرأى على المنصوص ولا يقاس المنصوص

---

(١) فى العثمانية : واعتبار الشافعى .

على المنصوص . والشافعى يجوز هـذا التعليل لإثبات زيادة فى حكم النص الآخر بالتعليل ، ولهذا قال : يجوز تعليله على وجه يوجب زيادة فى حكم النص الآخر لا على وجه يوجب ما هو خلاف حكم النص الآخر ؛ لأن وجوب الزيادة به إذا كان النص الآخر ساكتاً عنه يكون بيانا ، والـكلام وإن كان ظاهراً فهو يحتمل زيادة البيان ، ولـكنه لا يحتمل من الحكم ماهو خلاف موجبه ، والتعليل ليحصل به زيادة البيان ؛ فلهذا جوزنا تعليل النص بوصف يتعدى إلى ما فيـه نص آخر لإثبات الزيادة فيه ؛ ولـكنا نقول : الحـكم الثابت بالتعليل فى المحل الذى فيه نص إما أن يكون موافقاً للحكم الثابت فيه بذلك النص أو مخالفاً له ، وعند الموافقة لا يفيد هـذا التعليل شيئاً ؛ لأن الحـكم فى ذلك الموضع مضاف إلى النص الوارد فيه فلا يصير بتعليل نص آخر مضافاً إلى العلة كما لا يصير الحـكم فى النص المعلول مضافاً إلى العلة بعد التعليل كما قررنا ؛ وإن كان مخالفاً له فهو باطل ؛ لأن التعليل فى معارضة النص أو فيما يبطل حكم النص باطل بالاتفاق ؛ وإن كان زائدا فيه فهو مغير أيضا بحكم ذلك النص ؛ لأن جميع الحـكم قبل التعليل فى ذلك الموضع ما أوجبه النص الوارد فيه وبعد التعليل يصير بعضه والبعض غير الـكل ، فعرفنا أنه لا يخلو هذا التعليل من أن يكون مغيراً حكم النص ، وتبين بهذا أن الـكلام فى هذا الفصل بناء على ما قدمنا أن الزيادة على النص عندنا بمنزلة النسخ ، فـكما لا يجوز إثبات نسخ المنصوص بالتعليل بالرأى فـكذلك لا يجوز إثبات الزيادة فيه .

ثم بيان قولنا : إن شرط التعليل تعدية حكم النص بعينه فى مواضع ؛ منها أنا لا نجوز تعليل نص الربا فى الأشياء الأربعة بالطعم ؛ لأن الحـكم فى النصوص كلها إثبات حرمة متناهية بالتساوى ، وصفة الطعم توجب تعدية الحـكم إلى محال تـكون الحرمة فيها مطلقة غير متناهية ، وهى المطعومات التى لا تدخل تحت المعيار ، فعرفنا أن هـذا الوصف لا يوجب تعدية حكم النص بعينه ؛ إذ الحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة ؛ ألا ترى أن الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة غير الحرمة الثابتة بالتطليقات الثلاث ؛ ولهذا قلنا :

إن النقود لا تتعين فى العقود بالتعيين ، بخلاف ما يقوله الشافعى إنها متعينة فى الملك وتمييزها فى العقد مفيد فتتعين بالتعيين كالسلع . وهذا لأن هذا التعليل لا يوجب تعدية حكم الأصل بعينه ؛ فحكم البيع فى السلع وجوب الملك به فيها لا وجودها فى نفسها ؛ ولهذا لابد من قيامها فى ملك البائع عند العقد ليصح العقد ، وحكم العقد فى الثمن وجوبها ووجودها بالعقد ؛ ولهذا لا يشترط قيام الثمن فى ملك المشترى عند العقد لصحة العقد ، ويجوز العقد بدون تعيينه لا على اعتبار أنه بمنزلة السلع ، ولكن يسقط اعتبار وجوده بطريق الرخصة ؛ فإن هذا الحكم فيما وراء موضع الرخصة ثابت حتى يجوز الاستبدال به قبل القبض ، ولا يجب جبر النقص المتمكن فيه عند عدم التعيين بذكر الأجل ولا بقبض ما يقابله فى المجلس بخلاف السلم ، فعرفنا أن الحكم الأصلي فى الثمن ما بينا ، وفى التعيين تغيير لذلك الحكم وجعل ما هو الركن شرطاً ، وأى التغيير أبلغ من هذا . فتبين بهذا أنه ليس فى هذا التعليل تعدية حكم النص بعينه بل إثبات حكم آخر فى الفرع ؛ ولهذا قلنا إن ظهار الذمى باطل ؛ لأن حكم الظهار فى حق المسلم أنه يثبت به حرمة متناهية بالكفارة ، فتعليل هذا الأصل بما يوجب تعدية الحكم إلى الذمى يكون باطلا ؛ لأنه لايثبت به حكم الأصل بعينه وهو الحرمة المتناهية ؛ فإن الذمى ليس من أهل الكفارة مطلقاً .

وبيان قولنا : إلى فرع : هو نظيره فى فصول ؛ منها ما بينا أنه لايجوز تعليل النص الوارد فى الناسى بالعذر ليتعدى الحكم به إلى الخاطئ والمكره ؛ لأن الفرع ليس بنظير الأصل ، فعذرهما دون عذر الناسى فيما هو المقصود بالحكم ؛ لأن عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة فى التحرز ، وعذر المكره باعتبار صنع هو مضاف إلى العباد فلا تجوز تعدية الحكم للتعليل إلى ما ليس بنظير له . وكذلك قلنا : شرط النية فى التيمم لا يجوز تعليله بأنه طهارة حكمية ليتعدى الحكم به إلى الوضوء ؛ فإن الفرع ليس بنظير الأصل فى كونه طهارة ؛ لأن التيمم باعتبار الأصل تلويث وهو لا يكون رافعاً للحدث بيقين بخلاف الطهارة بالماء ؛ ولهذا أمثلة كثيرة .

فإن قيل : فقد أوجبتم الكفارة بالأكل والشرب فى رمضان على طريق تعدية حكم النص الوارد فى الجماع إليه مع أن الأكل والشرب ليس بنظير للجماع لما فى الجماع من الجناية على محل الفعل ؛ ولهذا يتعلق به الحد رجماً فى غير الملك وذلك لا يوجد فى الأكل والشرب ؛ وأثبتم حرمة المصاهرة بالزنا بطريق تعدية الحكم من الوطء الحلال إليه وهو ليس بنظير له فلأن الأصل حلال يثبت به النسب والزنا حرام لايثبت به النسب ؛ وكذلك أثبتم الملك الذى هو حكم البيع بالغصب وهو ليس بنظير له ، فالبيع مشروع والغصب عدوان محض وهو ضد المشروع . قلنا : أما فى مسألة الكفارة فنحن ما أوجبنا الكفارة بطريق التعليل بالرأى ، فكيف[1] يقال هذا ! ومن أصلنا أن إثبات الكفارات بالقياس لا يجوز خصوصاً فى كفارة الفطر فإنها تنزع إلى العقوبات كالحد ، ولكن إنما أوجبنا الكفارة بالنص الوارد بلفظ الفطر ، وهو قوله عليه السلام : « من أفطر فى رمضان فعليه ماعلى المظاهر » ثم قد بينا أنهما نظيران فى حكم الصوم فإن ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين ، ووجوب الكفارة باعتبار الجناية على الصوم بتفويت ركنه على أبلغ الوجوه لا باعتبار الجناية على المحل ، وفى الجناية على الصوم هما سواء ، ووجوب الكفارة باعتبار الفطر [المفوت[2]] لركن الصوم صورة ومعنى والجماع آلة لذلك كالأكل والشرب . وما هذا إلا نظير إيجاب القصاص فى القتل بالسهم والسيف ؛ فإن القصاص يجب بالقتل العمد والسيف آلة لذلك الفعل كالسهم فلا يكون ذلك بطريق تعدية الحكم من محل إلى محل ، إنما التعدية فيما قاله الخصم إن الكفارة تجب بجماع الميتة والبهيمة . وعندنا هذا التعليل باطل ؛ لأن جماع الميتة والبهيمة ليس نظير جماع الأهل فى تفويت ركن الصوم ؛ فإن فوات الركن معنى بما تميل إليه الطباع السليمة لقصد قضاء الشهوة ، وذلك يختص بمحل مشتهى وفرج الميتة والبهيمة ليس بهذه الصفة فكان هذا تعليلاً لتعدية الحكم إلى ماليس

---

(١) وفى العثمانية : كيف .   (٢) زيادة من النسختين .

بنظير الأصل فكان باطلاً . فأما مسألة الزنا فالأصل فى ثبوت الحرمة ليس هو الوطء بل الولد الذى يتخلق من الماءين إذا اجتمعا فى الرحم ؛ لأنه من جملة البشر له من الحرمات ما لغيره من بنى آدم ، ثم تتعدى تلك الحرمة إلى الزوجين باعتبار أن انخلاق الولد كان من مائهما ، فيثبت معنى الاتحاد بينهما بواسطة الولد ، فيصير أمهاتها وبناتها فى الحرمة عليه كأمهاته وبناته ، ويصير آباؤه وأبناؤه فى كونها محرمة عليهم كآبائها وأبنائها ، ثم يقام ماهو السبب لاجتماع الماءين فى الرحم وهو الوطء مقام حقيقة الاجتماع لإثبات هذه الحرمة وذلك بوطء يختص بمحل الحرث ، ولا معتبر بصفة الحل فى هذا المعنى ، ولا أثر لحرمة الوطء فى منع هذا المعنى الذى لأجله أقيم هذا السبب مقام ماهو الأصل فى إثبات الحرمة ، إلا أن إقامة السبب مقام ما هو الأصل فيما يكون مبنيا على الاحتياط وهو الحرمة والنسب ليس بنظيره فى معنى الاحتياط ، فلهذا لا يقام الوطء مطلقاً مقام ما هو الأصل حقيقة فى إثبات النسب ، ولا يدخل على هذا أن هذه الحرمة لا تتعدى إلى الأخوات والعمات على أن يجعل أخواتها كأخواته فى حقه ؛ لأن أصل الحرمة لا يمكن إثباته بالتعليل بالرأى ، وإنما يثبت بالنص ، والنص ما ورد بامتداد هذه الحرمة إلى الأخوات والعمات فتعدية الحرمة إليهما تكون تغييرا لحكم النص وقد بينا أن ذلك لا يجوز بالتعليل . وعلى هذا فصل الغصب ؛ فإنا لا نوجب الملك به حكماً للغصب ، كما نوجبه بالبيع ، وإنما نثبت الملك به شرطاً للضمان الذى هو حكم الغصب ، وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع ، وكون الأصل مشروعاً يقتضى أن يكون شرطه مشروعاً .

وبيان قولنا : ولا نص فيه : فى فصول ؛ منها أنا لا نجوز القول بوجوب الكفارة فى القتل العمد بالقياس على القتل الخطأ ؛ لأنه تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى فرع فيه نص على حدة . ولا نجوز القول بوجوب الدية فى العمد المحض بالقياس على الخطأ لهذا المعنى أيضا . ولا نوجب الكفارة فى اليمين الغموس بالقياس على اليمين المعقودة على أمر فى المستقبل لهذا المعنى أيضاً . ولا نشترط صفة الإيمان فيمن تصرف إليه الصدقات سوى الزكاة بالقياس على الزكاة ،

لما فيه من تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى ما فيه نص آخر . ولا نشترط الإيمان فى الرقبة فى كفارة الظهار واليمين بالقياس على كفارة القتل ؛ لأن فيه تعليل الأصل لتعدية الحكم به إلى محل فيه نص آخر ، وفيه تعرض لحكم النص الآخر بالتغيير فإن الإطلاق غير التقييد ، وبعد ما ثبتت الرقبة مطلقا فى كفارة اليمين والظهار فإثبات التقييد فيه بالإيمان يكون تغييراً ، كما أن إثبات صفة الإطلاق فى المقيد يكون تغييراً ؛ فإن الحرمة فى الربائب لما تقيدت بالدخول كان تعليل أمهات النساء لإثبات صفة الإطلاق فى حرمة الربائب يكون تغييراً لا يجوز المصير إليه بالرأى ، فكذلك إثبات التقييد فيما كان مطلقا بالنص .

وبيان الفصل الرابع ، وهو ما قلنا : إن الشرط أن يبقى حكم النص بعد التعليل فى الأصل على ما كان قبله ، فلأنه لما ثبت أن التعليل لا يجوز أن يكون مغيرا حكم النص فى الفروع ثبت بالطريق الأولى أنه لا يجوز أن يكون مغيرا حكم الأصل فى نفسه ، ففى كل موضع لا يبقى الحكم فى المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فذلك التعليل يكون باطلا ، لكونه مغيراً لحكم الأصل ؛ ولهذا لم نجوز التعليل فى قبول شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود فى سائر الجرائم بعلة أنه محدود فى كبيرة ؛ لأن بعد هذا التعليل لا يبقى حكم النص الوارد فيه على ما كان قبله .

فإن قيل : هذا التعليل يكون هو ساقط الشهادة بالنص أبداً ويكون ذلك متمما لحده ، وبعد التعليل يتغير هذا الحكم ؛ فإن الجلد قبل هذا التعليل يكون بعض الحد فى حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييراً على نحو ما قلنا فى التغريب : إن الجلد إذا لم يضم إليه التغريب فى زنا البكر يكون حدا كاملا ، وإذا ضم إليه التغريب يكون بعض الحد . وكذلك تعليل الشافعى فى إبطال شهادته بنفس القذف بالقياس على سائر الجرائم باطل ؛ لأنه تغيير للحكم بالنص[1] ؛ فإن مدة العجز عن إقامة أربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لإقامة

(١) وفى الهندية : فى النص .

الجلد[١] وإسقاط الشهادة ، فكان إثباته بنفس القذف بدون اعتبار تلك المدة بطريق التعليل باطلا ؛ لأن حكم النص لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله . وكذلك القول بسقوط شهادة الفاسق أصلا بالقياس على المحدود فى القذف أو على العبد والصبي باطل ؛ لأن الحكم الثابت بالنص فى حق الفاسق التوقف فى شهادته وبعد تعيين جهة البطلان فيه لا يبقى التوقف ، فحكم النص بعد هذا التعليل لا يبقى على ما كان قبله . وكذلك قلنا : الفرقة بين الزوجين لاتقع بلعان الزوج ؛ لأن الحكم الثابت بالنص اللعان من الجانبين وهى شهادات مؤكدة بالأيمان وليس فيه ما يوجب الفرقة بينهما ، وقد ثبت بالنص أنهما لا يجتمعان أبداً ، وذلك أيضاً لا يقتضى زوال الملك به كما بعد إسلام المرأة قبل إسلام الزوج ، فإثبات حكم الفرقة بقذف الزوج عند لعانه لا يجوز بطريق التعليل لأنه لا يبقى حكم النص بعد هذا التعليل على ما كان قبله ، فقبله المذكور جميع الحكم ، وبعده يكون بعض الحكم ، إلا أن بعد ما فرغا من اللعان يتحقق فوات الإمساك بالمعروف ما داما مصرين على ذلك ، واستحقاق الفرقة عند فوات الإمساك بالمعروف يثبت موقوفا على قضاء القاضى به كما بعد إسلام أحد الزوجين إذا أبى الآخر الإسلام . وكذلك[٢] قلنا : إذا كذب اللاعن نفسه وضرب الحد جاز له أن يتزوجها ؛ لأن الثابت بالنص أن المتلاعنين لا يجتمعان أبدا وبعد الإكذاب لا يكون متلاعنا ، بدليل أنه يقام عليه حد القذف ، فلا يجتمع اللعان والحد بقذف واحد ، فمن ضرورة القول بإقامة الحد عليه أن لا يبقى ملاعنا ؛ ولهذا لو أكذب نفسه قبل اللعان فإنه يقام الحد عليه ولا يلاعنها ؛ فإذا خرج من أن يكون ملاعنا بإكذابه نفسه قلنا إن كان قبل قضاء القاضى بالفرقة لم يفرق بينهما ، وإن كان بعد القضاء جاز له أن يتزوجها ؛ لأنا لو بقينا[٣] الحرمة بالقياس على الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة لم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله ؛ فإن قبل التعليل كان الثابت بالنص

---

(١) وفى العثمانية : لإقامة الحد .

(٢) وفى الهندية : ولذلك .

(٣) كذا فى الأصول والظاهر أن الصواب أبقينا ، والله أعلم .

حرمة الاجتماع بين المتلاعنين ، وبعد التعليل تكون حرمة الاجتماع بين غير المتلاعنين .

فإن قيل : فقد فعلتم ما أنكرتموه فى فصول ؛ منها أن حكم نص الربا المساواة بين القليل والكثير قبل التعليل ، ثم بعد التعليل خصصتم القليل من الحنطة فلم يبق حكم النص بعد التعليل بالكيل فى النصوص على ما كان قبله . وكذلك الشاة بصورتها ومعناها صار مستحقا للفقير بالنص ، ثم بالتعليل بالمالية أبطلتم حقه عن الصورة فلم يبق حكم النص بعد التعليل فى النصوص على ما كان قبله ، وجوزتم هذا التعليل لإبطال حق المستحق مع أنه لا يجوز استعمال القياس فى إبطال حق المستحق عن الصورة أو المعنى كما فى سائر حقوق العباد . وقد ثبت بالنص حق الأصناف فى الصدقات لوجود الإضافة إليهم بلام التمليك ، ثم بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم فى النصوص وجوزتم الصرف إلى صنف واحد . وثبت بالنص وجوب التكفير بإطعام عشرة مساكين ، ثم بالتعليل غيرتم هذا الحكم فى النصوص فجوزتم الصرف إلى مسكين واحد فى عشرة أيام . وبالنص ثبت لزوم التكبير عند الشروع فى الصلاة ، ثم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم فى النصوص حتى جوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير . وبالنص ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة ، ثم غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والأثر هذا الحكم فى النصوص حتى جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء .

قلنا : أما الأول فهو دعوى من غير تأمل ، وإنا ما خصصنا القليل من البر إلا بالنص ؛ فإن النص قوله عليه السلام : « لا تبيعوا الْبُرَّ بالبرِّ إلا سواءً بسواء » والأصل فى الاستثناء من النفى أن المستثنى منه فى معنى المستثنى ، وعلى هذا بنى علماؤنا مسائل : فى الجامع : إذا قال إن كان فى هذه الدار إلا رجل فعبده حر ، فإذا فى الدار سوى الرجل دابة أو ثوب لم يحنث ، وإن كان فيها سوى الرجل امرأة أو صبي حنث . ولو كان قال إلا حماراً فإذا فيها حيوان آخر سوى الحمار يحنث ، وإن كان فيها ثوب سوى الحمار لم

يحنث ، وإن كان قال إلا ثوب فأى شيء يكون فى الدار سوى الثوب مما هو مقصود بالإمساك فى الدور يحنث ؛ فعرفنا أن المستثنى منه فى معنى المستثنى ، والمستثنى هنا حال التساوى فى الكيل ، واستثناء الحال من العين لا يكون ، فعرفنا بدلالة النص أن المستثنى من عموم الأحوال حال التساوى وحال المجازفة وحالة التفاضل ، وهذا لا يتحقق إلا فى الكثير ، وإلا فيما يكون مقدراً شرعاً ، فعرفنا أن اختصاص القليل كان بدلالة النص وأنه كان مصاحباً للتعليل لا أن يكون ثابتاً بالتعليل .

وأما الزكاة فنحن لا نبطل بالتعليل شيئاً من الحق المستحق لأنه تبين خطأ من يقول بأن الزكاة حق الفقراء مستحقة لهم شرعاً ، بل الزكاة محض حق الله تعالى ، فإنها عبادة محضة وهى من أركان الدين ، وهذا الوصف لا يليق بما هو حق العبد ، ومعنى العبادة فيها أن المؤدى يجعل ذلك القدر من ماله خالصاً لله تعالى حتى يكون مطهراً لنفسه وماله ، ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى ؛ فإنه وعد الرزق لعباده وهو لا يخلف الميعاد ، ومعلوم أن حاجات العباد تختلف ، فالأمر بإنجاز المواعيد لهم من مال مسمى يتضمن الإذن فى الاستبدال ضرورة ليكون المصروف إلى كل واحد منهم عين الموعود له ، بمنزلة السلطان يجيز أولياءه بجوائز مختلفة يكتبها لهم ثم يأمر واحداً بإيفاء ذلك كله من مال يسميه بعينه ، فإنه يكون ذلك إذناً له فى الاستبدال ضرورة والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص ، فعرفنا أن ذلك كان ثابتاً بالنص ولكنه كان مجامعاً للتعليل ، ثم التعليل بحكم شرعى لا بحق مستحق لأحد ؛ فإن المؤدى بعد ماصار لله تعالى بابتداء يد الفقير يكون كفاية له من الله باستدامة اليد فيه ، وثبت[1] بهذا النص كونه محلا صالحاً لكفاية الفقير ، وصلاحية المحل وعدم صلاحيته حكم شرعى كالخمر لا يكون محلا صالحاً للبيع والخل يكون محلا صالحاً له ، وهذه الصلاحية تثبت بالأمر بالصرف إلى الفقير ؛ لأن باعتبار كونه مطهراً يصير من جملة الأوساخ ، وإليه أشار عليه السلام فى قوله : « يامعشر

---

(١) وفى الهندية : فيثبت .

بنى هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدى[١] الناس ، وعوضكم منها خمس الخمس » فتبين أنه بمنزلة الماء المستعمل ؛ ولهذا كان الحكم فى شريعة من قبلنا أن الصدقات المقبولة والقرابين كانت تأكلها النار ولا يجوز الانتفاع بها ، وفى شريعتنا لا يحل شىء منها للغنى ويحل للفقير لحاجته ، بمنزلة حل الميتة عند الضرورة ، فعرفنا أن حكم النص صلاحية المحل للصرف إلى كفاية الفقير ، وبعد التعليل تبقى هذه الصلاحية كما كانت قبلها ويتعدى حكم الصلاحية إلى سائر المحال كما هو حكم التعليل فى القياس الشرعى ؛ وبهذا يتبين أن اللام فى قوله : « للفقراء » لام العاقبة ، أى تصير لهم باعتبار العاقبة ، ولكن بعد تمام أداء الصدقات يجعل المال لله بابتداء التسليم إلى الفقراء[٢] ، أو يكون المراد بيان المصرف الذى يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصاً هو ، لا بمنزلة الكعبة فإن الأركان باعتبار التوجه إليها تصير صلاة لا أن تكون الصلاة حقا للكعبة ، ثم كل صنف من هذه الأصناف جزء من المصارف بمنزلة جزء من الكعبة ، واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها فى حكم الصلاة وهو ثابت بالنص لا بالتعليل ، فكذلك الصرف إلى صنف لما فيه من سد خلة المحتاج بمنزلة الصرف إلى الأصناف لا بطريق التعليل . وحكم الإطعام كذلك ، فإن حكم النص أن المساكين العشرة محل لصرف طعام الكفارة إليهم ، وهذا الحكم باق فى المنصوص بعد التعليل كما قبله ، ولكن ثبت بدلالة النص للتنصيص على صفة المسكنة فى المصروف إليه أن المطلوب سد الخلة ، وعلم يقيناً تجدد الحاجة للمسكين بتجدد الأيام فصار بدلالة النص ما يقع به التكفير سد عشر خلات وهو ثابت بالصرف إلى مسكين واحد فى عشرة أيام كما يثبت بالصرف إلى عشرة مساكين .

وأما التكبير فلا نقول حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع فى الصلاة ، ولكن الواجب التعظيم باللسان ؛ لأن اللسان من الأعضاء الظاهرة من وجه ، و صلاة تعظيم الله تعالى بجميع الأعضاء ، فتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم . ثم التعظيم

---

(١) وفى العثمانية والهندية : غسالة الناس .

(٢) وفى العثمانية : إلى الفقير .

باللسان يكون بالثناء والذكر ، فكان ذكر الله[1] على سبيل التعظيم لتحقيق أداء الفعل المتعلق باللسان ، ولا عمل لذلك الفعل فى تعيين التكبير ، بل التكبير آلة صالحة لذلك ، وقد بقيت بعد هذا التعليل آلة صالحة لإقامة هذا الفعل بها كما قبل التعليل .

وكذلك غسل النجاسة بالمائعات فالمستحق ليس هو الغسل بعينه بل إزالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون مستعملا لها عند لبسه ؛ ألا ترى أنه لو قطع موضع النجاسة بالمقراض أو ألقى ذلك الثوب أصلاً لم يلزمه الغسل ، ثم الماء آلة صالحة لإزالة النجاسة باستعماله ، وبعد التعليل يبقى كذلك آلة صالحة لإزالة النجاسة لاستعماله ، وحكم الغسل طهارة المحل باعتبار أنه لم يبق فيه عين النجاسة ولا أثرها ، فكل مائع ينعصر بالعصر فهو يعمل عمل الماء فى المحل ، ثم طهارة المحل فى الأصل وانعدام ثبوت صفة النجاسة فى المزيل بابتداء ملاقاة النجاسة إلى أن يزايل الثوب بالعصر حكم شرعى ثبت بالنص ، وبالتعليل تعدى هذا الحكم إلى الفروع وبقى فى الأصل على ما كان قبل التعليل . ولا يدخل على هذا التطهير من الحدث بسائر المائعات سوى الماء ؛ لأن عمل الماء فى إزالة عين عن المحل الذى يلاقيه ، أو فى إثبات صفة الطهارة للمحل بواسطة الإزالة ، وليس فى أعضاء المحدث عين تزول باستعمال الماء ؛ فإن أعضاءه طاهرة ، وإنما فيها مانع حكمى من أداء الصلاة غير معقول المعنى ، وقد ثبت بالنص رفع ذلك المانع بالماء وهو غير معقول المعنى ، وقد بينا أن مثل هذا الحكم لا يمكن تعليله للتعدية إلى محل آخر . ولا يدخل على هذا الجواب تصحيح الوضوء بغير النية كغسل النجاسة ؛ لأن الذى لا يعقل المعنى فيه ما هو مزال عن المحل عند استعمال الماء ، فأما الماء فى كونه مزيلا إذا استعمل فى المحل معقول المعنى فلا حاجة إلى اشتراط النية لحصول الإزالة به كما فى غسل النجاسات ، فعلم أن هذه الحدود إنما يقف المرء عليها عند التأمل عن إنصاف .

وأما بيان القسم الخامس ففيما قاله علماؤنا : إنه لا يجوز قياس السباع سوى

---

(١) وفى الهندية : فيكون من ذكر الله .

الخمس المؤذيات على الخمس بطريق التعليل فى إباحة قتلها للمحرم وفى الحرم ؛ لأن فى النص قال عليه الصلاة والسلام : « خمس يقتلن فى الحل والحرم » وإذا تعدى الحكم إلى محل آخر يكون أكثر من خمس فكان فى هذا التعليل إبطال لفظ من ألفاظ النص ، بخلاف حكم الربا فإن النبى عليه السلام لم يقل الربا فى ستة أشياء ، ولكن ذكر حكم الربا فى أشياء فلا يكون فى تعليل ذلك النص إبطال شىء من ألفاظ النص .

ومن هذا النوع تعليل الشافعى حكم الربا فى الأشياء الأربعة بالطعم . فإن فى النص قال عليه الصلاة والسلام : « والفضل ربا » : أى الفضل حرام يفسد به العقد لأنه ربا ، والتعليل بالطعم يبطل كون الفضل ربا ؛ لأنه يقول بعلة الطعم فساد البيع فى هذه الأموال أصل إلى أن يوجد المخلص وهو المساواة فى المعيار الشرعى ، فيكون هذا إبطالا لبعض ألفاظ النص .

ومن ذلك تعليله لرد شهادة القاذف للفسق الثابت بالقذف ؛ فإنه إبطال لبعض ألفاظ النص وهو قوله تعالى : « أبداً » فإن رد الشهادة باعتبار الفسق لا يتأبد ، فكيف يتأبد وسببه وهو الفسق بعرض أن ينعدم بالتوبة ، فكان هذا تعليلا باطلا لتضمنه إبطال لفظ من ألفاظ النص .

ومن جملة مالا يكون استعمال القياس فيه طريقاً لمعرفة الحكم ، النذر بصوم يوم النحر ، وأداء الظهر يوم الجمعة فى المصر بغير عذر قبل أداء الناس الجمعة ، وفساد العقد لسبب الربا ؛ فإن الكلام فى هذه الفصول فى موجب النهى وأن عمله بأى قدر يكون ، والنهى أحد أقسام الكلام كالأمر ، فيكون طريق معرفته موجبة عند الإطلاق التأمل فى معانى كلام أهل اللسان دون القياس الشرعى .

ومن ذلك الكلام فى الملك الثابت للزوج على المرأة بالنكاح أنه فى حكم ملك العين أو فى حكم ملك المنفعة ، فإنه لا مدخل للقياس الشرعى فيه ؛ لأن بعد النكاح نفسها وأعضاؤها ومنافعها مملوكة لها فيما سوى المستوفى منها بالوطء على ما كان قبل النكاح ، فإثبات ملك عليها بدون تمكن الإشارة

إلى شيء من عينها أنه مملوك عليها يكون حكماً ثابتاً بخلاف القياس ، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل وأنه ملك ضرورى ظهر شرعاً لتحقق الحاجة إلى تحصيل السكن والنسل بمنزلة حل الميتة عند الضرورة فلا يقبل التعليل ؛ ولأن التعليل إنما يجوز بشرط أن يكون الفرع نظير الأصل فى الحكم الذى يقع التعليل له ولا نظير لملك النكاح من سائر أنواع الملك ؛ لأن سائر أنواع الملك يثبت فى محل مخلوق ليكون مملوكا للآدمى ، وهذا الملك فى الأصل يثبت على حرة هى مخلوقة لتكون مالكة ، وأى مباينة فوق المالكية والمملوكية ، فإذا ثبت أنه لا نظير لهذا الملك من سائر الأملاك ثبت أنه لا يمكن المصير إلى التعليل فيه لمعرفة صفته .

ومن ذلك الكلام فى موجب الألفاظ حتى يصير فى الرهن أنه يد الاستيفاء حقاً للمرتهن ، بمنزلة اليد التى تثبت فى المحل بحقيقة الاستيفاء ، أم حق البيع فى الدين ، ثم اليد شرط لتتميم السبب كما فى الهبة اليد شرط لتتميم السبب ، والحكم ثبوت الملك فى المحل بطريق العلة ، فهذا مما لا يمكن إثباته [فى القياس[1]] بالقياس الشرعى ؛ لأن أحكام العقود مختلفة شرعاً ووضعاً ، وباعتبار الاختلاف يعلم أنه ليس بعضها نظيراً للبعض ، ومن شرط صحة التعليل أن يكون الفرع نظيراً للأصل ، بل طريق معرفة حكم الرهن التأمل فيما لأجله وضع هذا العقد وشرع ؛ فنقول : إنه مشروع ليكون وثيقة لجانب الاستيفاء لا مؤكداً للوجوب ؛ ألا ترى أنه يختص بالمال الذى هو محل للاستيفاء فأما محل الوجوب فالذمة ؛ وإذا كان وثيقة لجانب الاستيفاء علم أن موجبه من جنس ما يثبت بحقيقة الاستيفاء والثابت بحقيقة الاستيفاء ملك العين وملك اليد ، ثم بالرهن لا يثبت ملك العين . فعرفنا أن موجبه ملك يد الاستيفاء بمنزلة الكفالة فإنها وثيقة لجانب الوجوب ولهذا اختصت بالذمة ، ثم كان موجبها من جنس ما يثبت بحقيقة الوجوب وهو ملك المطالبة ؛ لأن الثابت بالحقيقة ملك أصل الدين فى ذمة من يجب عليه وثبوت حق المطالبة بالأداء ، فالثابت بالوثيقة التى هى لجانب الوجوب من جنسه وهو حق المطالبة

---

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

حتى يملك مطالبة الكفيل بالدين مع بقاء أصله فى ذمة المديون .

ومن ذلك الكلام فى المعتدة بعد البينونة أنه هل يقع عليها الطلاق ؟ فإن تعليل الخصم بأنه ليس له عليها ملك متعة ولا رجعة لا يلحقها طلاقه كمنقضية العدة تعليل باطل ؛ لأن الخلاف فى أن العدة التى هى حق من حقوق النكاح هل تكون بمنزلة أصل النكاح فى بقائها محلا لوقوع الطلاق عليها باعتباره أم لا ؟ وفى منقضية [المدة[1]] لا عدة ، ففى أى وجه[2] يستقيم هذا التعليل ليثبت به هذا الحكم للخصم ؟ وكذلك هذا التعليل فى نكاح الأخت فى عدة الأخت بعد البينونة من الخصم باطل ؛ لأن الكلام فى أن العدة التى هى حق النكاح هل تقوم مقام النكاح فى بقاء المنع الثابت بسبب النكاح أم لا ؟ وفى منقضية العدة لا عدة ، وهذا لأن النافى ينكر أن يكون الحكم مشروعاً وما ليس بمشروع كيف يمكن إثباته بالقياس الشرعى .

ومن هذا النوع تعليله فى إسلام المروى فى المروى ؛ لأن العقد جمع بدلين لا يجرى فيهما ربا الفضل فكان بمنزلة الهروى مع المروى ؛ لأن الكلام فى أن الجنس هل هو علة لتحريم النَّساء ، وفى الهروى مع المروى لا جنس ، وبهذا تبين أن حجة المدعى المثبت غير حجة المنكر النافى .

ومن هذا النوع الكلام فيما إذا قال لامرأته أنت طالق تطليقة بائنة أن الرجعة تنقطع بهذا اللفظ أم لا ؟ فإن تعليل الخصم بأنه ما اعتاض عن طلاقها يكون تعليلا باطلا ؛ لأن الكلام فى أن صفة البينونة هل هى مملوكة للزوج بالنكاح كأصل الطلاق أم لا ؟ فالخصم ينكر كون ذلك مملوكا له ، ونحن نقول إن ذلك مملوك له وإنما لم يثبت بصريح لفظ الطلاق لا لأنه غير مملوك له بل لأنه ساكت عن هذه الصفة ؛ فإن وصفها بالطلاق يجامع النكاح ابتداء وبقاء ، فإنما طريق معرفة هذا الحكم التأمل فى موضوع هذا الملك وفيما صار له[3] أصل الطلاق مملوكا له ، فإذا ثبت باعتباره أن الوصف مملوك له كان التصريح به بذلك الوصف عملا ، وعند عدم التصريح به لا يثبت لأن سببه لم يوجد ، كما لا يثبت أصل الطلاق إذا لم يوجد منه التكلم بلفظ الطلاق أو بلفظ آخر قائماً مقامه .

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية . (٢) وفى العثمانية والهندية : فى أى وجه .
(٣) وفى الهندية : صار به .

ومن هذا النوع تعليل الخصم فى عقد الإجارة أنها توجب ملك البدل فى الحال بالقياس على عقد البيع ، فإن شرط صحة القياس أن يكون الأصل والفرع نظيرين ، وفى باب البيع ما هو المعقود عليه قائم مملوك فى الحال ، وفى الإجارة ما هو المعقود عليه معدوم غير مملوك عند العقد ، فعلم أنهما متغايران ، وإذا لم يكن أحدهما نظيراً للآخر فى الحكم الذى وقع التعليل لأجله لا يستقيم تعدية الحكم من أحدهما إلى الآخر بالقياس الشرعى .

ومن نوع ما بدأنا به هذا الفصل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للأعرابى فى حديث كفارة الفطر : « كلها أنت وعيالك » فإن من الناس من اشتغل بتعليل ذلك لتعدية الحكم إلى غير الأعرابى فيتطرق به [إلى[1]] القول بانتساخ[2] حكم الكفارة وذلك لا يجوز عندنا ؛ لأن النبى عليه السلام خص الأعرابى بصحة التكفير منه بالصرف إلى نفسه وعياله وكان ذلك بطريق الإكرام له ، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل ، والله تعالى أعلم .

فصل فى الركن

ركن القياس هو الوصف الذى جعل علماً على حكم العين مع النص من بين الأوصاف التى يشتمل[3] عليها اسم النص ، ويكون الفرع به نظيراً للأصل فى الحكم الثابت باعتباره فى الفرع ؛ لأن ركن الشىء ما يقوم به ذلك الشىء وإنما يقوم القياس بهذا الوصف . ثم هذا الوصف قد يكون لازماً للأصل وذلك نحو إيجاب الزكاة عندنا فى الحلى باعتبار صفة الثمنية فى الأصل ، وعند الخصم إثبات حكم الربا فى الذهب والفضة بعلة الثمنية والثمنية صفة لازمة لهذين الجوهرين ، فإنهما خلقا جوهرى الأثمان لا يفارقهما هذا الوصف بحال ، وقد يكون عارضاً أو اسماً نحو قوله عليه السلام للمستحاضة فى بيان علة نقض الطهارة : « إنه دم عرق انفجر » والدم اسم علم والانفجار صفة عارضة . مثاله تعليل علمائنا نص

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) كان فى الأصل إلى انتساخ وفيما سواه من النسختين بانتساخ .

(٣) وفى العثمانية : يشتمل التعليل عليها اسم النص .

الربا بالكيل والوزن فإن ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس فى الأماكن والأوقات ، وقد يكون حكماً نحو قول رسول الله عليه السلام للخثعمية : « أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته » الحديث ، فإن الدين عبارة عن الوجوب فى الذمة ، وذلك حكم قد بين لها حكماً بالاستدلال بحكم آخر ، وذلك دليل جواز التعليل بالحكم ، وقد يكون هذا الوصف فرداً وقد يكون مثنى ، وقد يكون عدداً . فالفرد نحو تعليل ربا النساء بوصف واحد وهو الجنس أو الكيل أو الوزن عند اتحاد المعنى ، والمثنى نحو علة [حرمة[1]] التفاضل ؛ فإنه القدر مع الجنس ، والعدد نحو تعليلنا فى نجاسة سؤر السباع بأنه حيوان محرم الأكل لا للكرامة ولا بلوى فى سؤره ، وإنما يكون العدد من الأوصاف علة إذا كانت لا تعمل حتى ينضم بعضها إلى بعض ، فإن كل وصف يعمل فى الحكم بانفراده فإنه لا يكون التعليل بالأوصاف كلها ، وقد يكون ذلك الوصف فى النص ، وقد يكون فى غيره . أما ما يكون فى النص فغير مشكل ؛ فإنه إنما يعلل النص والتعليل بوصف فيه يكون صحيحاً لا محالة . وأما ما يكون فى غيره فنحو ما روى أن النبى عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص فى السلم ؛ فإن هذه الرخصة معلولة بإعدام العاقد وذلك ليس فى النص ، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الآبق وعن بيع الغرر ، وهو معلول بعجز البائع عن تسليم المبيع أو جهالة فى المبيع فى نفسه على وجه يفضى إلى المنازعة وهذا ليس فى النص ؛ قال عليه السلام : « لا تنكح الأمة على الحرة » ثم علل الشافعى هذه الحرمة بإرقاق الحر جزءا منه وهو الولد مع غنيته عنه وهذا ليس فى النص ، ولكن ذكر البيع يقتضى بائعاً ، وذكر السلم يقتضى عاقداً ، وذكر النكاح يقتضى ناكحاً ، وما يثبت بمقتضى النص فهو كالمنصوص . وكذلك عللنا نحن نهى رسول الله عليه السلام عن صوم يوم النحر بعلة رد الضيافة التى للناس فى هذا اليوم من الله تعالى بالقرابين وذلك ليس فى النص . وكل نهى جاء لا لمعنى فى عين المنهى عنه فهو من هذا النوع .

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

ومن التعليل بالحكم ما يقوله علماؤنا فى بيع المدبر [إنه تعلق عتقه بمطلق الموت فإن التعلق حكم ثابت بالتعليق فيكون ذلك استدلالا[١]] بحكم على حكم ، وإنما جاز هذا كله لأن الدليل الذى يثبت به كون الوصف حجة فى[٢] الحكم قد ثبت بالدليل أنه علة الحكم شرعاً .

ثم لا خلاف أن جميع الأوصاف التى يشتمل عليها اسم النص لا تكون علة ؛ لأن جميع الأوصاف لا توجد إلا فى النصوص والحكم فى النصوص ثابت بالنص لا بالعلة ؛ ولا خلاف أن كل وصف من أوصاف المنصوص لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم بعضها ؛ فإن الحنطة تشتمل على أوصاف فإنها مكيلة موزونة مطعومة مقتات مدخر حب شىء جسم ، ولا يقول أحد إن كل وصف من هذه الأوصاف علة لحكم الربا فيها بل العلة أحد هذه الأوصاف . واتفقوا أنه لا يتخير المعلل حتى يجعل أى هذه الأوصاف شاغلة من غير دليل ؛ لأن دعواه لوصف من بين الأوصاف أنه علة بمنزلة دعواه الحكم أنه كذا ، فكما لا يسمع منه دعوى الحكم إلا بدليل فكذلك لا تسمع منه الدعوى فى وصف أنه هو العلة إلا بدليل .

ثم اختلف العلماء فى الدليل الذى به يكون الوصف علة للحكم . قال أهل الطرد هو : الاطراد فقط من غير أن يعتبر فيه معنى معقول . وتفسير الاطراد عند بعضهم : وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف . وعند بعضهم يشترط أن يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه ، وأن يكون المنصوص عليه قائماً فى الحالين ولا حكم له . وعند بعضهم يعتبر الدوران وجوداً وعدماً . فأما قيام الحكم فى المنصوص [عليه فى الحالين[٣]] ولا حكم له فهو مفسد للقياس لا أن يكون مصححا له . وقال جمهور الفقهاء : انعدام الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل صحة العلة ووجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وزاد هنا في العثمانية والهندية عبارة بعد قوله : كون الوصف حجة وهي هذه الأثر فيعنى به أن يكون مؤثرا فى الحكم المعلل ومتى ظهر لشىء مما ذكرنا التأثير فى الحكم .

(٣) زيادة من النسختين .

فساد العلة ، ولكن دليل صحة العلة أن يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد ؛ فإنه لا بد من أن يكون صالحا للشهادة لوجود مابه يعتبر أهلا للشهادة فيه ، ثم يكون معدلا بظهور عدالته عند التعديل ، ثم يأتى بلفظ الشهادة من بين سائر الألفاظ حتى تصير شهادته موجبة العمل بها .
ثم لا خلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله أن صفة الصلاحية للعلة بالملاءمة ، ومعناها أن تكون موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة غير نائية عن طريقهم فى التعليل ؛ لأن الكلام فى العلة الشرعية والمقصود إثبات حكم الشرع بها فلا تكون صالحة إلا أن تكون موافقة لما نقل عن الذين ببيانهم عرف أحكام الشرع . ثم الخلاف وراء ذلك فى العدالة فقال علماؤنا : عدالة العلة تعرف بأثرها ، ومتى كانت مؤثرة فى الحكم المعلل فهى علة عادلة وإن كان يجوز العمل بها قبل ظهور التأثير ، ولكن إنما يجب العمل بها إذا علم تأثيرها ولا يجوز العمل بها عند عدم الصلاحية بالملاءمة ، بمنزلة الشهادة فإن الشاهد قبل أن تثبت الصلاحية للشهادة فيه لا يجوز العمل بشهادته ، وبعد ظهور الصلاحية قبل العلم بالعدالة كالمستور لا يجب العمل بشهادته ، ولكن يجوز العمل حتى إن قضى القاضى بشهادة المستور قبل أن تظهر عدالته يكون نافذاً . وقال بعض أصحاب الشافعى : عدالة الوصف بكونه مخيلا ، أى موقعاً فى القلب خيال الصحة للعلة[1] ثم العرض على الأصول بعد ذلك احتياط . وقال بعضهم : بل العدالة بالعرض على الأصول ، فإذا لم يعارضه أصل من الأصول لا ناقضاً ولا معارضاً فحينئذ يصير معدلا وأدنى ما يكفى لذلك أصلان ، بمنزلة عدالة الشاهد ؛ فإن معرفة ذلك بعرض حالهم على المزكين وأدنى ما يكفى لذلك عنده اثنان ، فعلى قول هذا الفريق من أصحابه لا يجوز العمل به وإن كان مخيلاً قبل العرض على الأصول ، وعلى قول الفريق الأول يجوز العمل به لأنه صار معدلا بكونه مخيلا . ثم العرض على الأصول احتياط ، والنقض جرح ، والمعارضة دفع .

---

(١) وفى النسختين : للحكم .

أما أهل الطرد احتجوا بالظواهر الموجبة للعمل بالقياس ، فإنها لا تخص علة دون علة ؛ فيقتضى الظاهر جواز العمل بكل وصف والتعليل به إلا ماقام عليه دليل ، وأن كل وصف يوجد الحكم عند وجوده فإنه وصف صالح لأن يكون علة ؛ وهذا لأن علل الشرع أمارات للأحكام وليست على نهج العلل العقلية ، وأمارة الشيء ما يكون موجوداً عند وجوده ، وكما يجوز إثبات أحكام الشرع بعين النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يجعل اسم النص أمارة ذلك الحكم يجوز إثبات الحكم بوصف ثابت باسم النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يكون ذلك الوصف علة للحكم ؛ فإن للشرع ولاية شرع الأحكام كيف يشاء ففى اشتراط كون المعنى معقولا فيما هو أمارة حكم الشرع إثبات نوع حجر لا يجوز القول به أصلاً .

والفريق الثانى منهم استدلوا بمثل هذا الكلام ، ولكنهم قالوا : العلة ما يتغير به حكم الحال على مانبينه فى موضعه ، ووجود الحكم مع وجود[1] الوصف قد يكون اتفاقاً وقد يكون لكونه علة لا تتعين جهة كونه مغيرا إلا بانعدام الحكم عند عدمه ، فبه يتبين أنه لم يكن اتفاقاً . ثم الحكم الثابت بالعلة إذا كان بحيث يحتمل الرفع لا يبقى بعد انعدام العلة ، كالحكم الثابت بالبيع وهو الملك لا يبقى بعد فسخ البيع ورفعه ، واشتراط قيام المنصوص عليه فى الحالين ولا حكم له ليعلم به أن ثبوت الحكم بوجود علته لا بصورة النص ، وذلك نحو آية الوضوء ، فى النص ذكر القيام إلى الصلاة والعلة الموجبة للطهارة الحدث ؛ فإن الحكم يدور مع الحدث وجوداً وعدماً ، والمنصوص عليه وهو القيام إلى الصلاة دائم فى الحالين ولا حكم له ، وقوله عليه السلام : « لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان » فيه تنصيص على الغضب ، والعلة فيه شغل القلب حتى دار الحكم معه وجوداً وعدماً ، والمنصوص عليه قائم فى الحالين ولا حكم له ، وقال عليه السلام : « الحنطة بالحنطة مثلا بمثل » ثم العلة الموجبة للحرمة والفساد الفضل على الكيل ؛

(١) وفى الهندية : عند وجود .

لأن الحكم يدور معه وجوداً وعدماً ، والمنصوص عليه وهو « الحنطة بالحنطة » قائم فى الحالين ولا حكم له .

وجواب أهل الفقه عن هذه الكلمات ظاهر ؛ فإن الظواهر الدالة على جواز العمل بالقياس بالاتفاق لا تدل على أن كل وصف من أوصاف الأصل صالح لأن يكون علة ؛ فإنه لو كان كذلك لتحير المعلل وارتفع معنى الابتلاء بطلب الحكم فى الحوادث أصلاً ، وإذا اتفقنا على أن دلالة هذه النصوص لوصف من بين أوصاف الأصل قد ابتلينا بطلبه حين أمرنا بالاعتبار فلا بد من أن يكون فى ذلك الوصف معنى معقول يمكن التميز به بينه وبين سائر الأوصاف ليوقف عليه ، وما هذا إلا نظير النصوص المثبتة لصفة الشهادة لهذه الأمة ؛ فإن ذلك لا يمنع القول باختصاص الصلاحية ببعض الأوصاف واختصاص الأداء بلفظ الشهادة من بين سائر الألفاظ ، وهذا لأن أوصاف النص تعلم بالحس أو السماع وذلك يشترك فيه أهل اللغة وغيرهم ممن له حاسة صحيحة مع الفقهاء ، ثم التعليل بالقياس لإثبات الحكم قد اختص به الفقهاء ، فعرفنا أن اختصاصهم بذلك لم يكن إلا لمعنى معقول فى الوصف الذى هو علة لا يمكن الوقوف عليه إلا بالتأمل من طريق الفقه . وقوله علل الشرع أمارات . قلنا : هى أمارات من حيث إنها غير موجبة بذواتها ولكنها موجبة للحكم بجعل الشرع إياها موجبة العمل بها ومعلوم أنه لا يمكن العمل بها إلا بعد معرفة عينها ، وطريق ذلك التعيين بالنص أو الاستنباط بالرأى ، وقد انعدم التعيين بالنص ولا يتأتى فيه الاستنباط بالرأى إذا لم يكن الحكم معقول المعنى ؛ لأن العقل طريق يدرك به ما يعقل كما أن الحس طريق يدرك به ما يحس دون مالا يحس ، وليس هذا نظير الأحكام الثابتة بالنص غير معقول المعنى ؛ لأن النص موجب بنفسه ، فإنه كلام من يثبت علم اليقين بقوله وقد حصل التعيين بالنص هناك ، فكونه غير معقول المعنى لا يعجزنا عن العمل به ، فأما التعليل ببعض الأوصاف فهو غير موجب بنفسه وإنما يجب العمل به بطريق أنه إعمال الرأى ليتوصل به إلى الحجة فى حكم شرعى ، وما لم يكن معقول المعنى لا يتأتى إعمال الرأى فيه .

ثم الدليل على أن الدوران لا يصلح أن يكون علة أن الحكم كما يدور مع العلة وجوداً وعدماً يدور مع الشرط وجوداً وعدماً ؛ فإن من قال لعبده إن دخلت الدار فأنت حر فالعتق بهذا الكلام يدور مع الدخول وجوداً وعدماً ، وأحد لا يقول دخول الدار علة العتق بل هو شرط العتق .

فإن قيل : الأصل دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدماً ، فأما الشرط عارض لا يكون إلا بعد تعليق الحكم به نصا . قلنا : فأين ذهب قولك إن علل الشرع أمارات ، فإنه لا يفهم من ذلك اللفظ إلا أن الشرع جعلها أمارة للحكم بأن علق الحكم بها ، وأى فرق بين تعليق حكم العتق من المولى بدخول الدار شرطاً وبين التعليق الثابت شرعاً ، ثم هناك دوران الحكم بمجرده لا يدل على كونه علة فهنا كذلك ، ثم هب كان الأصل هو دوران الحكم مع العلة ولكن مع هذا احتمال الدوران مع الشرط قائم وبالاحتمال لا تثبت العلة . فأما اشتراط قيام المنصوص عليه فى الحالين[1] ولا حكم له فقد جعل ذلك بعضهم مفسداً للقياس باعتبار ما ذكرنا أن شرط صحة التعليل هو أن يبقى الحكم فى المنصوص عليه بعد التعليل على ما كان قبله ، فإذا جعل التعليل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك آية فساد القياس لا دليل صحته ؛ فأما من شرط ذلك مستدلاً بما ذكرنا فالجواب عن كلامه أن هذا وهم ابتلى به لقلة تأمله ؛ لأن المقصود بالتعليل تعدية حكم النص إلى محل لا نص فيه فكيف يجوز أن لا يبقى للنص حكم بعد التعليل ؟ وإذا لم يبق له حكم فالتعدية بعد[2] التعليل فى أى شىء يكون . فأما آية الوضوء فنحن لا نقول إن الحدث علة لوجوب الوضوء ولكن من شرط القيام لأداء الصلاة الطهارة عن الحدث ، فكان تقدير الآية : إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون ، ولكن سقط ذكر الحدث للإيجاز والاختصار على ما هو عادة أهل اللسان فى إسقاط بعض الألفاظ إيجازا إذا كان فى الباقى

---

(١) يعنى قيام النص فى الحالين ولا حكم « له مستدلا بما ذكرنا » لا يقضى القاضى وهو غضبان وجنسه — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : بالتعليل .

دليل عليه ، فنى المذكور هنا دليل على المحذوف وهو قوله تعالى : « ولكن يريد ليطهركم » . « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وقوله تعالى عند ذكر البدل : « أو جاء أحد منكم من الغائط » وقد علم أن البدل إنما يجب عند عدم الأصل بما يجب به الأصل ، فظهر أنا إنما جعلنا الحدث شرطاً لوجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدلالة النص لا بطريق التعليل والاستنباط بالرأى . وكذلك قوله عليه السلام « لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان » إنما عرفنا أن المراد النهى عن القضاء عند شغل القلب لمخافة الغلط بدليل الإجماع لا بطريق الاستنباط بالرأى ، والإجماع حجة سوى الرأى ، فإن التعليل بالرأى يكون بعد الإجماع بالاتفاق ، وكيف يستقيم أن لا يكون للنص حكم بعد التعليل والشرع ما جعل التعليل بالرأى إلا بعد النص وإلا لإثبات[1] الحكم فيما لا نص فيه . وبيان هذا فى حديث معاذ حين قال له : « كيف تقضى » وحديث نص الربا هكذا ؛ فإن المساواة فى الكيل إنما عرفناه بالنص لا بالرأى وهو قوله عليه السلام فى بعض الروايات مكان قوله « مثل بمثل » « كيل بكيل » أو بالإجماع ، فقد اتفقوا أنه ليس المراد من قوله « مثل بمثل » إلا المماثلة فى الكيل ، وكذلك [فى[2]] قوله : « إلا سواء بسواء » اتفاق أن المراد المساواة فى الكيل ، فعرفنا أن من قال فى هذه المواضع بأن الحكم دار مع العلة وجوداً وعدماً والمنصوص عليه قائم فى الحالين ولا حكم له ، فهو مخطئ غير متأمل فى مورد النص ولا فيما هو طريق التعليل فى الفقه . ثم الدليل على أن انعدام[3] الحكم عند عدم الوصف لا يكون دليل صحة العلة ما ذكرنا من الشرط[4] ؛ ولأن ثبوت الحكم لما كان بورود الشرع به فانعدام الحكم عند انعدام العلة الموجبة شرعاً يكون بالعدم الذى هو أصل فيه لا أن يكون مضافاً إلى العلة حتى

---

(١) أى ما جعل التعليل إلا لإثبات الحكم فيما لا نص فيه — هامش العثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) أى انعدام الحكم عند عدم الشرط لا يدل على كون الشرط علة — هامش العثمانية .

(٤) وهو قوله إن الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط — هامش الأصل . قلت : وقد أدخل فى المتن سهوا من الناسخ وهو تعليق فأخرجناه إلى الهامش .

يكون دليل صحة العلة . والدليل على أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فساد العلة اتفاق الكل على أن الحكم يجوز أن يكون ثابتاً فى محل بعلل ، ثم بانعدام بعضها لا يمتنع بقاء الحكم بالبعض الذى هو باق كما لا يمتنع ثبوت الحكم ابتدا بتلك العلة ، وبهذا يتبين أنه لابد من القول بأنه لا ينعدم الحكم إلا بانعدام جميع العلل التى كان الحكم ثابتاً بكل واحد منها ، فعرفنا أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فسادها ، وفساد القول بأن دليل صحة العلة دوران الحكم معه وجوداً وعدماً كالمتفق عليه ؛ فإن القائسين اتفقوا أن علة الربا أحد أوصاف الأصل ، وادعى كل واحد منهم أن الصحيح ما ذهب إليه ، ومعلوم أن كل قائل يمكنه أن يستدل على صحة علته بدوران الحكم معه وجوداً وعدماً . وكذلك لو قال إن العلة فى تكفير المستحل للخمر معنى الشدة والمرارة كان ذلك فاسداً بالاتفاق ؛ فإن أحدا لا يقول بتكفير مستحل سائر الأشربة مع وجود الشدة والمرارة . ثم هذا القائل يتمكن من تصحيح قوله بدوران الحكم معه وجوداً وعدماً ؛ فإن العصير قبل أن يتخمر لا يكفر مستحله وبعد التخمر يكفر مستحله لوجود الشدة والمرارة ، ثم بعد التحلل لا يكفر مستحله لانعدام الشدة والمرارة إلا أن يقول بتخصيصه وقد قامت الدلالة على فساد القول بتخصيص العلل الشرعية على ما نبينه إن شاء الله تعالى ، فيفسد به أيضاً القول بتخصيص ما هو دليل صحة العلة ؛ لأن ذلك حجة شرعية ثابتة بطريق الرأى .

فإن قيل : مثل هذا يلزم القائلين بأن دليل صحة العلة الأثر ؛ فإن الحكم يدور مع العلة المؤثرة وجوداً وعدماً عند من لا يجوز تخصيص العلة وهو الصحيح . قلنا : نعم ولكن لا نجعل الدوران دليل صحة العلة ؛ وإنما نجعل كونه مؤثراً فى الأصول دليل صحة العلة ولا يتحقق معنى دوران الحكم مع هذا الأثر فى جميع الأصول ؛ فأما دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدماً يكون اتفاقاً .

فأما الذين قالوا من أصحاب الشافعى : بأن الأثر الذى هو دليل صحة

العلة أن يكون مخيلا[1] حجتهم أن هذا الأثر مما لا يحس بطريق الحس ولكنه يعقل فيكون طريق الوقوف عليه تحكيم القلب ، حتى إذا تخايل فى القلب به أثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به ، بمنزلة التحرى فى باب القبلة عند انقطاع سائر الأدلة ؛ فإن تحكيم القلب فيه جائز ويجب العمل بما يقع فى قلب من ابتلى به من أنه جهة الكعبة ، وعليه دل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لوابصة بن معبد رضى الله عنه : « ضع يدك على صدرك واستفت قلبك ، فما حك فى صدرك فدعه وإن أفتاك الناس به » فعرفنا أن العدالة تحصل بصفة الإخالة ثم العرض على الأصول بعد ذلك احتياط والعمل به قبله جائز ، بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضى فإن العمل بشهادته جائز له ، والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط ، فإن لم يعجل ورجع إلى المزكين فهو احتياط أخذ به لجواز أن يظهر له بالرجوع إليهم مالم يكن معلوماً له ؛ قال : وهذا بخلاف شهادة الشاهد فإن بصفة الصلاحية هناك لا تثبت العدالة ؛ لأن الشاهد مبتلى بالأمر والنهى وهو أمين فيما اؤتمن من حقوق الشرع ويتوهم منه أداء الأمانة فيكون عدلا به والخيانة فلا يكون عدلا معه ، وإذا لم يكن أداء الأمانة منه معلوم القاضى لا يصير عدلا عنده مالم يعرض حاله على المزكين . فأما الوصف الذى هو علة بعد ما علم صفة الصلاحية فبه تصير عدالته معلومة إذ ليس فيه توهم الخيانة ؛ فلهذا كان العرض على الأصول هنا احتياطاً ؛ فإن سلم عما يناقضه ويعارضه بكونه مطرداً فى الأصول فحكم وجوب العمل به يزداد وكادة ، وإن ورد عليه نقض فذلك النقض جرح ، بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة إذا ظهر فيه طعن من بعض المزكين فإن ذلك يكون جرحاً فى عدالته إلا أن يتبين له أنه لم يكن عدلا ، والمعارضة دفع بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ماشهد به العدل .

وأما الفريق الثانى فإنهم قالوا : كونه مخيلا أمر باطن لا يمكن إثباته

---

(١) أى مثبتاً للظن — هامش العثمانية .

على الخصم ، وما لم تثبت صفة العدالة بما يكون حجة على الخصم لا يمكن إلزام الخصم به ، وأثبتنا صفة العدالة فيه بما أثبتنا صفة الصلاحية وهو الملاءمة ؛ فإن ذلك يكون بالعرض على العلل المنقولة عن السلف ، حتى إذا علم الموافقة كان صالحا ، وبعد صفة الصلاحية يحتمل أن لا يكون حجة ، لأن العلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها فلا بد من إثبات صفة العدالة فيه بالعرض على الأصول ، حتى إذا كان مطرداً سالما عن النقوض والمعارضات فحينئذ تثبت عدالته من قبل أن الأصول شهادة[1] لله على أحكامه كما كان الرسول فى حال حياته ، فيكون العرض على الأصول وامتناع الأصول من رده بمنزلة العرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حياته وسكوته عن الرد ، وذلك دليل عدالته باعتبار أن السكوت بعد تحقق الحاجة إلى البيان لا يحل ، فعرفنا أن بالعرض على الأصول تثبت العدالة ، كما أن عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين . والفرق الثانى الذى قالوا ليس بقوى ؛ فإن بعد ثبوت صفة الصلاحية للشاهد إنما بقى احتمال الكذب فى أدائه ، وهنا بعد ثبوت صفة الصلاحية بقى الاحتمال فى أصله أن الشرع جعله علة للحكم أم لا ، فإنه إن ورد عليه نقض أو معارضة يتبين به أن الشرع ما جعله علة للحكم ؛ لأن المناقضة اللازمة لا تكون فى الحجج الشرعية ؛ قال الله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وكذلك المعارضة اللازمة لا تكون فى الحجج الشرعية فإذا كان هناك مع بقاء الاحتمال فى الوصف لا يكون حجة للعمل به فهنا مع بقاء الاحتمال فى الأصل لأن لا يكون حجة كان أولى ، وكما أن طريق رفع ذلك الاحتمال هناك العرض على المزكين والأدنى فيه اثنان ، فالطريق هنا العرض على الأصول وأدنى ذلك أصلان ؛ إذ لا نهاية للأعلى وفى الوقوف على ذلك حرج بين ، وبهذا التقرير يتبين أن العرض على جميع الأصول ليس بشرط عنده كما ذهب إليه بعض شيوخنا وشيوخه ؛ فإن من شرط ذلك لم يجد بدا من العمل بلا دليل ،

---

(١) وفى العثمانية والهندية : شهداء لله .

لأنه وإن استقصى فى العرض فالخصم يقول وراء هذا أصل آخر [هو[1]] معارض أو ناقض لما يدعيه ، فلا يجد بدا من أن يقول لم يقم عندى دليل النقض والمعارضة ، ومثل هذا لا يصلح حجة لإلزام الخصم على ما نبينه فى بابه ؛ قالوا : والذى يحقق ما ذكرنا أن المعجزة التى أوجبت علم اليقين كان طريق ثبوتها السلامة عن النقوض والمعارضات ، كما قال تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فبهذا يتبين أن طريق إثبات الحجة لما لا نحس هذا . وأما علماؤنا إنهم يقولون : حاجتنا إلى إثبات دليل الحجة فيما لا يحس ولا يعاين ، وطريق ذلك أثره الذى ظهر فى موضع من المواضع ؛ ألا ترى أن الطريق فى معرفة عدالة الشاهد هذا ، وهو أن ينظر إلى أثر دينه فى منعه عن ارتكاب ما يعتقد فيه الحرمة ، فإذا ظهر أثر ذلك فى سائر المواضع يترجح جانب الصدق فى شهادته بطريق الاستدلال بالأثر ، وهو أن الظاهر أنه ينزجر عن شهادة الزور لاعتقاده الحرمة فيه . وكذلك الدلالة على إثبات الصانع تكون بآثار صنعته بطريق الوصف والبيان على وجه مجمع عليه ، كما نبينه فى موضعه . وكذلك فى المحسوسات كالجرح ونحو ذلك ، فإنه يستدل عليه بأثره حسا ، والاستدلال بالمحسوس لغير المحسوس يكون بالأثر أيضاً ، فتبين أن ما به يصير الوصف حجة بعد الصلاحية بالملاءمة على ما قرره الخصم وهو ظهور أثره فى الأصول ، فأما الإخالة فهو عبارة عن مجرد الظن إذ الخيال والظن واحد ، والظن لا يغنى من الحق شيئاً . وأحسن العبارات فيه أن يجعل بمنزلة الإلهام وهو لا يصلح للإلزام على الغير ، على ما نبينه ، ثم هذا شىء فى الباطن لا يطلع عليه غير صاحبه ومثله لا يكون حجة على الغير ، كالتحرى الذى استشهد به ؛ فإن ما يؤدى إليه تحرى الواحد لا يكون حجة على أصحابه حتى لا يلزمهم اتباعه فى تلك الجهة ، وكلامنا فيما يكون حجة

---

(١) زيادة من الهندية .

لإلزام الغير العمل به ، ثم كل خصم يتمكن من أن يقول يخايل فى قلبى أثر القبول والصحة للوصف الذى دعاه ، بل للحكم الذى هو المقصود ، وصفة التعارض لا يجوز أن يكون لازماً فى الحجج الشرعية كصفة المناقضة . وكذلك الاطراد لا يستقيم أن يجعل دليل كونه حجة ؛ لأنه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف فى الأصول فيكون نظير كثرة أداء الشهادة من الشاهدين فى الحوادث عند القاضى ، أو تكرار الأداء منه فى حادثة واحدة وذلك لا يكون موجباً عدالته .

قوله بأن الأصول مُزَكُّون كالرسول ، قلنا : لا كذلك ، بل كل أصل شاهد ، فالأصول كجماعة الشهود أو عدد الرواة للخبر ، ودليل صحة الخبر وكونه حجة إنما يطلب من متن الحديث ، فالأثر للوصف بمنزلة دليل الصحة من متن الخبر ، والاطراد فى الأصول بمنزلة كثرة الرواة ، فكيف يستقيم أن يجعل الأصول مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله ، وأنى تكون التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة بحال الشاهد ؟ وما قالوا : إن المعجزة بمثل هذا صارت حجة فهو غلط ، وإنما صارت حجة بكونها خارجة عن حد مقدور البشر ؛ فإن القرآن بهذه الصفة ولكن الكفار كانوا يتعنتون فيقولون إنه من جنس كلام البشر كما أخبر الله تعالى عنهم « قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا » فطولبوا بالإتيان بمثله ليظهر به تعنتهم فإنهم لو قدروا على ذلك ما صبروا على الامتناع عنه إلى القتال وفيه ذهاب نفوسهم وأموالهم .

فإن قيل : فى اعتبار الأثر اعتبار ما لا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم يعقل أو يظهر للخصوم . قلنا : لا كذلك فإن الأثر فيما يحس معلوم حسا كأثر المشى على الأرض ، وأثر الجراحة على البدن ، وأثر الإسهال فى الدواء المسهل ، وفيما يعقل معلوم بطريق اللغة نحو عدالة الشاهد ، فإنه يعلم بأثر دينه فى المنع كما بينا ، وهذا الأثر الذى ادعيناه يظهر للخصم بالتأمل ؛ فإنه عبارة عن أثر ظاهر فى بعض المواضع سوى المتنازع فيه ، وهو موافق

للملل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والسلف من الفقهاء ، رضوان الله عليهم أجمعين .

فمن ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الهرة : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » لأنها علة مؤثرة فيما يرجع إلى التخفيف ؛ لأنه عبارة عن عموم البلوى والضرورة فى سؤره ، وقد ظهر تأثير الضرورة فى إسقاط حكم الحرمة أصلا بالنص ، وهو قوله تعالى : « فمن اضطر غيرَ باغ ولا عاد فلا إثم عليه » والإشارة إليه لدفع نجاسة سؤره أو لإثبات حكم التخفيف فى سؤره يكون استدلالاً له بعلة مؤثرة . وكذلك قوله عليه السلام : « إنها دم عرق انفجر » فإنه استدلال بعلة مؤثرة فى نقض الطهارة ، وهو أن الدم فى نفسه نجس ، وبالانفجار يصل إلى موضع يجب تطهير ذلك الوضع منه ، ووجوب التطهير لا يكون إلا بعد وجود ما يعدم الطهارة .

فإن قيل : هذا ليس بتعليل منه لانتقاض الطهارة بدم الاستحاضة بل لبيان أنه ليس بدم الحيض . قلنا : قد قال أولاً ليست بالحيضة ، وهذا اللفظ كاف لهذا المقصود فلا بد من أن يحمل قوله « ولكنها دم عرق انفجر » على فائدة جديدة وليس ذلك إلا بيان علة للحدث الموجب للطهارة . وقال عليه السلام لعمر رضى الله عنه فى القُبلة : « أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك ؟ » فهذا إشارة إلى علة مؤثرة ، أى الفطر ضد الصوم ، وإنما يتأدى الصوم بالكف عن اقتضاء الشهوتين ، فكما أن اقتضاء شهوة البطن بما يصل إلى الحلق لا بما يصل إلى الفم حتى لا تكون المضمضة موجبة للفطر ، فكذلك اقتضاء شهوة الفرج يكون بالإيلاج أو الإنزال لا بمجرد القبلة التى هى المقدمة . وكذلك قوله للخثعمية : « أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ » الحديث ، هو إشارة إلى العلة المؤثرة وهو أن صاحب الحق يقبل من غير من عليه الحق إذا جاء بحقه فأداه على سبيل الإحسان والمساهلة مع من عليه الحق ، والله هو المحسن المتفضل على عباده فهو أحق من أن يقبل منك . وقال فى حرمة الصدقة على بنى هاشم : « أرأيت لو تمضمضت بماء أكنت شاربه ؟ » ففيه إشارة إلى علة مؤثرة وهو

أن الصدقة من أوساخ الناس لكونها مطهرة من الذنوب فهى كالغسالة المستعملة والامتناع من شرب ذلك يكون بطريق الأخذ بمعالى الأمور ، فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم يكون على وجه التعظيم والإكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالى الأمور . وكذلك الصحابة حين اختلفوا فى الجد مع الإخوة اشتغلوا بالتعليل لإظهار صفة القرب بالوادى الذى تتشعب منه الأنهار والشجرة التى ينبت منها الأغصان ، وما ذلك إلا باعتبار المؤثر فى العلم بتفاوت القرب بطريق محسوس ؛ وابن عباس علل فى ذلك بقوله : ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً . فهو استدلال المؤثر من حيث اعتبار أحد الطرفين بالطرف الآخر فى القرب . وقال عمر لعبادة ابن الصامت حين قال : ما أرى النار تحل شيئاً فى الطلاء أليس يكون خمراً ثم يكون خلا فنشربه ، فهذا استدلال بمؤثر وهو التغيير بالطباع . وعلل محمد فى كتاب الطلاق فيمن قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً ثم طلقها ثلاثاً أن اليمين لا يبقى ؛ لأنه ذهب تطليقات ذلك الملك كله ، وهذا تعليل بوصف مؤثر ؛ فإن اليمين لا تنعقد إلا فى الملك باعتبار تطليقات مملوكة أو مضافة إلى الملك ، والإضافة إلى الملك لم توجد هنا ، فعرفنا أنها انعقدت على التطليقات المملوكة ، وقد أوقع كلها والكل من كل شىء لا يتصور فيه تعدد ، فعرفنا أنه لم يبق شىء من الجزاء واليمين شرط وجزاء ، فكما لا يتصور انعقادها بدون الجزاء لا يتصور بقاؤها إذا لم يبق شىء من الجزاء . وقال أبو حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه مع غيره حتى عتق نصيبه منه لا يضمن لشريكه شيئاً ؛ لأن شريكه رضى بالذى وقع به العتق بعينه ، يعنى ملك القريب الذى هو متمم لعلة العتق ، وهذا تعليل بوصف مؤثر ؛ فإن ضمان العتق[1] إنما يجب بالإفساد أو الإتلاف لملك الشريك فيكون واجباً بطريق الجبران له ورضاه بالسبب يغنى عن الحاجة إلى الجبران ؛ لأن الحاجة إلى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكماً حين رضى به كما لو أذن له نصا أن يعتقه . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن أودع صبياً مالاً فاستهلكه

---

(١) وفى النسختين : ضمان العين .

لا ضمان عليه ؛ لأنه سلطه على ما فعل ، أى حين مكنه من المـال ، فقد سلطه على إتلافه حسا ، والتسليط يخرج فعل المسلط من أن يكون جناية فى حق المسلط ، ثم بقوله : احفظ ، جعل التسليط مقصوراً على الحفظ بطريق العقد ، وهذا فى حق البالغ صحيح وفى حق الصبى لا يصح أصلا وفى حق العبد المحجور لا يصح فى حالة الرق . وعلل الشافعى فى الزنا أنه لا يوجب حرمة المصاهرة ، وقال : الزنا فعل رجمت عليه والنكاح أمر حمدت عليه ، فهذا استدلال فى الفرق بوصف مؤثر ، أى ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز أن يكون سبب الكرامة ما يحمد المرء عليه ولا يجوز أن يكون سببه ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم . وقال : النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال ؛ لأن النكاح ليس بمال . وهـذا تعليل بوصف مؤثر ، يعنى أن المـال مبتذل وملك النكاح مصون عن الابتذال ، وفى شهادة النساء مع الرجال ضرب شبهة أو هى حجة ضرورة فما يكون مبتذلا تجرى المساهلة فيه وتكثر البلوى والحاجة إليه فيمكن إثباته بحجة فيها شبهة أو بما هو حجة ضرورة ، فأما ما يكون مصوناً عن الابتذال فإن البلوى لا تكثر فيه وهو عظيم الخطر أيضاً فلا يثبت إلا بحجة أصلية خالية عن الشبهة ، فعرفنا أن طريق تعليل السلف هو الإشارة إلى الوصف المؤثر ، فعلى هذا النمط يكون أكثر ما عللنا به فى الخلافيات .

منها أن علماءنا قالوا فى أنه لا يشترط التكرار فى المسح بالرأس لإكمال السنة إنه مسح فلا يسن تكراره [كالمسح بالخف والتيمم . وقال الشافعى : هو ركن أصلى فى الطهارة فيسن فيه التكرار[1]] كالغسل فى المغسولات ، فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن فى لفظ المسح ما يدل على التخفيف ؛ فإن المسح يكون أيسر من الغسل لا محالة ، وتأدى الفرض فى هذا المحل بفعل المسح دليل التخفيف أيضاً ، وكون الاستيعاب فيه ليس بشرط بخلاف المغسولات تخفيف آخر ، والاكتفاء بالمرة الواحدة لإقامة الفرض والسنة من باب التخفيف ، ففى قولنا مسح إشارة إلى ما هو مؤثر فيه وليس فى قوله ركن إشارة إلى ما ينفيه ، ثم المقصود بالسنة

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

الإكمال ، وفى الممسوح لما لم يكن الاستيعاب شرطاً فبالمرة الواحدة مع الاستيعاب يحصل الإكمال ، فعرفنا أنه يصير به مؤدياً الفريضة والسنة ، وفى المغسولات لما كان الاستيعاب شرطاً لا يحصل بالمرة إلا إقامة الفرض فلا بد من التكرار لإقامة السنة ، وليس فى قوله ركن إشارة إلى هذا الفرق ، وفى قولنا مسح إشارة إليه ، فكان المؤثر ما قلنا .

وقلنا فى صوم الشهر بمطلق النية إنه يتأدى لأنه صوم عين وهو يقول لا بد من نية الفرض لأنه صومُ فرض ، فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن المقصود بالنية فى الأصل التمييز ولا يراد بنية الجهة إلا التمييز بين تلك الجهة وغيرها ، وإذا كان المشروع فى هذا الزمان عينا ليس معه غيره ، يصاب بمطلق الاسم فارتفعت الحاجة إلى الجهة للتمييز ، وليس فى صفة الفرضية ما ينفى هذا التعيين حتى يثبت به مساس الحاجة إلى نية الجهة للتمييز . وقلنا فى الصرورة إذا حج بنية النفل لا يقع حجه عن الفرض ؛ لأنها عبادة تتأدى بأركان معلومة بأسبابها[1] كالصلاة ، وهذا إشارة إلى وصف مؤثر وهو أن تتأدى هذه العبادة بمباشرة أركانها لا بوقتها ، فصحة أداء هذه الأركان فى الوقت فرضاً لا ينفى صحة أدائها نفلا ، وإذا بقى الأداء بصفة النفلية مشروعاً من هذا الوجه فتعيينه جهة النفل بالنية صادف محله ، فيجب اعتباره لا محالة بخلاف الصوم فى الشهر . وعللنا فى الثيب الصغيرة أن الأب يزوجها لأنها صغيرة ولا يزوج البكر البالغة إلا برضاها لأنها بالغة ، والخصم قال فى الثيب الصغيرة لا يزوجها أبوها من غير رضاها لأنها ثيب ، وفى البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لأنها بكر فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن ثبوت ولاية الاستبداد بالعقد يكون على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته إلى مقصوده كالنفقة ، والمؤثر فى ذلك الصغر والبلوغ دون الثيابة والبكارة . وكذلك فى سائر المواضع إنما ظهر الأثر للصغر والبلوغ فى الولاية لا للثيابة والبكارة ،

(١) وفى النسختين : بأسمائها .

يعنى الولاية فى المـال والولاية على الذكر ، فعرفنا أنا سلكنا طريق السلف ، فى الاستدلال بالوصف [المؤثر[1]] .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا والقياس لا يكون إلا بفرع وأصل ؛ فإن المقايسة تقدير الشىء بالشىء ، وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد إلى الأصل لا يكون قياساً . قلنا : قد قال بعض مشايخنا : هذا النوع من التعليل عند ذكر الأصل يكون مقايسة وبدون ذكر الأصل يكون استدلالاً بعلة مستنبطة بالرأى ، بمنزلة ما قاله الخصم إن تعليل النص بعلة تتعدى إلى الفرع يكون مقايسة وبعلة لا تتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان علة شرعية للحكم . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن نقول : هو قياس على كل حال ؛ فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل فى الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه ، وربما لا يقع الاستغناء عنه فنذكره . فما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا فى إيداع الصبى لأنه سلطه على ذلك فإنه بهذا الوصف يكون مقيساً على أصل واضح وهو أن من أباح لصبى طعاماً فتناوله لم يضمن ؛ لأنه بالإباحة سلطه على تناوله ، وتركنا ذكر هذا الأصل لوضوحه . ومما يذكر فيه الأصل ماقال علماؤنا فى طَوْل الحرة إنه لا يمنع نكاح الأمة ؛ لأن كل نكاح يصح من العبد بإذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة ، وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن الرق ينصف الحل الذى يبتنى عليه عقد النكاح شرعاً ولا يبدله بحل آخر ، فيكون الرقيق فى النصف الباقى بمنزلة الحر فى الكل ؛ لأنه ذلك الحل بعينه ولكن فى هذا المعنى بعض الغموض فتقع الحاجة إلى ذكر الأصل . وكذلك عللنا فى جواز نكاح الأمة الكتابية للمسلم قلنا كل امرأة يجوز لمسلم نكاحها إذا كانت مسلمة يجوز له نكاحها إذا كانت كتابية كالحرة ، وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن تأثير الرق فى تنصيف الحل ، وما يبتنى على الحل الذى فى جانب المرأة غير متعدد ليتحقق معنى التنصيف فى عدد ؛ فإن المرأة لا تحل إلا لرجل واحد فيظهر حكم التنصيف فى الأحوال ، وهو

---

(١) زيادة من الهندية .

أن الأمة من المحللات منفردة عن الحرة ، ومن المحرمات مضمومة إلى الحرة فلا يتزوجها علىَ حرة ويتزوجها إذا لم يكن تحته حرة ، ثم النصف الباقى فى جانب الأمة هو الثابت فى حق الحرة ، فإذا كان بهذا الحل يتزوج الحرة مسلمة كانت أو كتابية عرفنا أنه يتزوج الأمة مسلمة كانت أو كتابية ، ولكن فى هذا الكلام بعض الغموض فيذكر الأصل عند التعليل ، فعرفنا أن جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس فى الحقيقة وأنه موافق لطريق السلف فى تعليل الأحكام الشرعية .

فصل الحكم

حكم العلة التى نسميها قياساً أو علة ثابتةً بالرأى تعدية حكم النص بها إلى فرع لا نص فيه عندنا . وعلى قول الشافعى حكمها تعلق الحكم فى المنصوص بها ، فأما التعدية بها جائز وليس بواجب حتى يكون التعليل بدونها صحيحا . وإنما يتبين هذا بفصلين سبق بيانهما : أحدهما تعليل الأصل بما لا يتعدى لمنع قياس غيره عليه ، عندنا لا يكون صحيحاً وعنده يصح . والثانى التعدية بالتعليل إلى محل منصوص عليه لا يصح عندنا خلافا له . ثم حجته فى هذه المسألة اعتبار العلل الشرعية بالعلل العقلية كما أن الوجود هناك يتعلق بما هو علة له ، فالوجوب فى العلل الشرعية يتعلق بالعلة ويكون هو الحكم المطلوب بهادون التعدية ، وإنما نعنى بالوجوب وجوب العمل على وجه يبقى فيه احتمال الخطأ . واعتبر العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها فى الشرع فكما أن الحكم هناك يتعلق بالعلة وتكون علة صحيحة بدون التعدية فكذلك هنا ؛ ألا ترى أن الأسباب الموجبة للحدود والكفارات جعلت سبباً شرعاً ليتعلق الحكم بها بالنص من غير تعدية إلى محل آخر ، فكذلك العلل الشرعية يتعلق الحكم بها فى المنصوص تعدى بها إلى محل آخر أو لم يتعد . والجواب ما هو حجتنا . أن نقول : ما ينازعنا فيه من العلة لا يكون حجة للحكم إلا بعد النص كما قال عليه الصلاة والسلام فى حديث معاذ : « فإن لم تجده فى الكتاب والسنة ؟ »

قال : أجتهد رأيى . وما يكون عاملا بعد النص كان شرط عمله انعدام النص فى المحل الذى يعمل فيه ، فعرفنا أنه لا عمل له فى محل منصوص ، وإذا لم يجز أن يكون عاملا على وجه المعارضة بحكم النص بخلافه عرفنا أنه لا عمل له فى موضع النص فلا يمكن أن يجعل حكمه تعلق حكم الشرع به فى المنصوص ؛ يوضحه أن بالإجماع هذه العلة لا يجوز أن يتغير بها حكم النص ، ومعلوم أن التغيير دون الإبطال ، فإذا كان الحكم فى المنصوص مضافاً إلى النص قبل التعليل فلو قلنا بالتعليل يصير مضافاً إلى العلة كان إبطالاً ، ولا شك أنه يكون تغييراً ، على معنى أن فيه إخراج سائر أوصاف النص من أن يكون الحكم مضافاً إليها ، وكما لا يجوز إخراج بعض المحال الذى تناوله النص من حكم النص بالتعليل لا يجوز إخراج بعض الأوصاف عن ذلك بالتعليل ؛ يوضحه أن العلة ما يتغير بها حكم الحال ، ومعلوم أن حكم النص لا يتغير بالعلة فى نفسه ، فعرفنا أنه يتغير بها الحال فى محل آخر وهو المحل الذى تعدى إليه الحكم فيثبت فيه بها بعد أن لم يكن ثابتاً ، وهذا لا يتحقق فى علة لا توجب تعدية الحكم ؛ فبهذا تبين أن حكم العلة على الخصوص تعدية الحكم لا إيجاب الحكم بها ابتداء ، بمنزلة الحوالة فإنها لما كانت مشتقة من التحويل كان حكمها الخاص تحول الدين الواجب بها من ذمة إلى ذمة من غير أن تكون مؤثرة فى إيجاب الدين بها ابتداء .

ومن فهم هذا سقط عنه مؤنة الحفظ فى ثلاثة أرباع ما يستعمل الناس القياس فيه ؛ لأن جميع ما يتكلم الناس فيه على سبيل المقايسة أربعة أقسام : الموجب للحكم وصفته ، وما هو شرط فى العلة وصفته ، والحكم الثابت فى الشرع وصفته ، والحكم المتفق على كونه مشروعاً معلوماً بصفته أهو مقصور على المحل الذى ورد فيه النص أم تعدى إلى غيره من المحال الذى يماثله بالتعليل . وإنما يجوز استعمال القياس فى القسم الرابع ؛ فأما الأقسام الثلاثة فلا مدخل للقياس فيها فى الإثبات ولا فى النفى ؛ لأن الموجب ما جعله الشرع موجباً على ما بينا أن العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل بجعل الشرع إياها موجبة فلا مجال للرأى فى معرفة ذلك وإنما طريق معرفته السماع ممن

ينزل عليه الوحى . وصفة الشيء معتبر بأصله ، وكما لا يكون موجباً بدون ركنه لا يكون موجباً بدون شرطه ، ولا مدخل للرأى فى معرفة شرطه ولا صفة شرطه كما لا مدخل للرأى فى أصله ، وكذلك نصب الحكم ابتداء إلى الشرع ، وكما ليس إلى العباد ولاية نصب الأسباب فليس إليهم ولاية نصب الأحكام ؛ لأنها مشروعة بطريق الابتلاء فأنى يهتدى بالرأى[١] إليه ، كيف يتحقق معنى الابتلاء فيما يستنبط بالرأى ابتداء ، فعرفنا أن التعليل فى هذه الأقسام لا يصادف محلها ، والأسباب الشرعية لا تصح بدون المحل كالبيع المضاف إلى الحر والنكاح المضاف إلى محرمة ؛ ولأن حكم التعليل التعدية ؛ ففى هذه المواضع الثلاثة لا تتحقق التعدية ، فكان استعمال القياس فى هذه المواضع الثلاثة بمنزلة الحوالة قبل وجوب الدين وذلك باطل لخلوه عن حكمه وهو التحويل . وكما لا يجوز استعمال القياس لإثبات الحكم فى هذه المواضع لا يجوز للنفى ؛ لأن المنكر لذلك يدعى أنه غير مشروع وما ليس بمشروع كيف يمكن إثباته بدليل شرعى ، وإن كان يدعى رفعه بعد الثبوت وهو نسخ وإثبات النسخ بالتعليل بالرأى لا يجوز ، فعرفنا أن ما يصنعه بعض الناس من استعمال القياس فى مثل هذه المواضع ليس بفقه وأنه يكون من قلة التأمل ؛ يتبين ذلك عند النظر .

وأما بيان الموجب فى مسائل . منها [أن[٢]] الجنس بانفراده هل يحرم النسأ ، فإن الكلام فيه بطريق القياس للإثبات أو للنفى باطل ، وإنما طريق إثباته الرجوع إلى النص أو دلالته أو إشارته أو مقتضاه ؛ لأن الثابت بهذه الوجوه كالثابت بالنص والموجب للحكم لا يعرف إلا بالنص كالحكم الواجب فإنه إذا وقع الاختلاف فى الوتر هل هى بمنزلة الفريضة زيادة على الخمس كان الاشتغال بإثباته بطريق القياس خطأ ، وإنما أثبت ذلك أبو حنيفة رحمه الله بالنص المروى فيه وهو قوله عليه السلام : « إن الله تعالى زادكم صلاة ، ألا وهى الوتر فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر » فكذلك طريق

---

(١) وفى النسختين : الرأى .

(٢) زيادة من العثمانية والهندية .

إثبات كون الجنس علة الرجوع إلى النص ودلالته ، وهو أنه قد ثبت بالنص حرمة الفضل الخالى عن العوض إذا كان مشروطا فى العقد ، وباشتراط الأجل يتوهم فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول فى أحد الجانبين ، ولم يسقط اعتباره بالنص لكونه حاصلا بصنع العباد ، والشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما بنى أمره على الاحتياط ، فكما أن حقيقة الفضل تكون ربا فكذلك شبهة الفضل وللجنسية أثر فى إظهار ذلك ، وكما أن القياس لا يكون طريقاً للإثبات هنا لا يكون طريقاً للنفى ؛ لأن من ينفى إنما[1] يتمسك بالعدم الذى هو أصل فعليه الاشتغال بإفساد دليل خصمه ؛ لأنه متى ثبت أن ما ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل ، فأما الاشتغال بالقياس ليثبت العدم به يكون ظاهر الفساد . ونظيره الاختلاف فى أن السفر هل يكون مسقطاً شطر الصلاة فإنه لا مدخل للقياس هنا فى الإثبات ولا فى النفى وإنما يعرف ذلك بالنص ودلالته وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » ولا معنى للتصدق هنا سوى الإسقاط ، ولا مرد لما أسقطه الله عن عباده بوجه . وكذلك الخلاف فى أن استتار القدم بالخف هل يكون مانعاً من سراية الحدث إلى القدم لا مدخل للقياس فيه فى النفى ولا فى الإثبات وإنما يثبت ذلك بالنص ودلالته وهو قوله عليه السلام : « إنى أدخلتهما وهما طاهرتان » ففى هذا إشارة إلى أن الحدث ما سرى إلى القدمين لاستتارهما بالخف . وكذلك الخلاف فى أن مجرد الإسلام بدون الإحراز بالدار هل يوجب تقوم النفس والمال أم لا ، وأن خبر الواحد هل يكون موجبا للعلم ، وأن القياس هل يكون موجبا[2] للعمل به ؟ هذا كله لا مدخل للتعليل بالرأى فى إثباته ولا فى نفيه .

وأما بيان صفته فنحو الاختلاف الواقع فى النصاب أنه موجب للزكاة بصفة النماء أم بدون هذا الوصف موجب ، وفى اليمين أنها موجبة للكفارة بصفة أنها مقصودة أم بصفة أنها معقودة ، وفى القتل بغير حق أنه موجب

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فإنما .

(٢) للعلم وأن القياس هذا يكون موجباً — هامش العثمانية .

للكفارة بصفة أنه حرام أم اشتماله على الوصفين الحظر والإباحة من وجهين ، وكفارة الفطر أنها واجبة بفعل موصوف بأنه جماع أو هو فطر بجناية متكاملة ؟ فإن هذا كله مما لا مدخل للرأى فى إثبات الوصف المطلوب به ولا فى نفيه .

وبيان الشرط فنحو اختلاف العلماء فى اشتراط الشهود فى النكاح للحل ، واختلافهم فى اشتراط التسمية فى الذكاة للحل فإنه لا مدخل للرأى فى معرفة ما هو شرط فى السبب شرعاً لا فى الإثبات ولا فى النفى كما لا مدخل له فى أصل السبب بأن بالشرط يرتفع الحكم قبل وجوده ، فإذا لم يكن للرأى مدخل فيما يثبته عرفنا أنه لا مدخل للرأى فيما يرفعه أو يعدمه . وكذلك الخلاف فى أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطاً لوجوب حقوق الله تعالى المالية نحو الزكوات والكفارات ، ولإيجاب ما هو عقوبة مالية نحو حرمان الميراث بالقتل ، أو دفع الاختلاف فى أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطاً لصحة الأداء فيما لا يحتمل النسخ والتبديل ؛ فإن هذا لا مدخل للقياس فيه فى الإثبات والنفى . وكذلك فى أن بلوغ الدعوة هل تكون شرطاً لإهدار النفوس والأموال بسبب الكفر ؛ فإن هذا مما لا يمكن معرفته بالقياس ، والتعليل بالرأى فيه للإثبات أو النفى يكون ساقطاً . وكذلك الاختلاف فى اشتراط الولى فى النكاح ، فأما فى ثبوت الولاية للمرأة على نفسها يجوز استعمال القياس ؛ لأن المعنى الذى به تثبت الولاية للمرء على نفسه معقول وهو متفق عليه فى الأصل وهو الرجل ، فيستقيم تعدية الحكم به إلى المرأة .

فإن قيل : فقد[1] اختلفنا فى التقابض فى المجلس أنه هل يشترط فى بيع الطعام بالطعام ؟ وقد تكلمتم بالقياس ، وإليه أشار محمد فقال : من قبل أنه حاضر ليس له أجل . قلنا : لأن هناك قد وجد أصل كان هذا الحكم ، وهو بقاء العقد بعد الافتراق عن المجلس من غير قبض فيه ثابت بالاتفاق ، وهو بيع الطعام وسائر الأمتعة بالدراهم فأمكن تعليل ذلك الأصل لتعدية الحكم به إلى الفرع ، والخصم وجد أصلا للحكم الذى ادعاه وهو فساد

---

(١) وفى النسختين : قد .

انعقد بعد الافتراق من غير قبض كما فى الصرف استقام تعليله أيضاً لتعدية الحكم به إلى الفرع ومثله لا يوجد فى اشتراط التسمية فى الذكاة ؛ فإن الخصم لا يجد فيه أصلا يسقط فيه اشتراط التسمية لحل الذبيحة ، فإن أصله الناسى ونحن لا نقول هناك سقط شرط التسمية ، ولكن نجعل الناسى كالمسمى حكما بدلالة النص ، كما يجعل الناسى كالمباشر لركن الصوم وهو الإمساك حكما بالنص ، وهذا معدول عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يجوز . وكذلك فى النكاح فإنه لا يجد أصلا يكون فيه اتفاق على صحة النكاح وثبوت الحل به بغير شهود حتى نعلل ذلك الأصل فيتعدى الحكم فيه إلى هذا الفرع[1] .

فإن قيل : لا كذلك ؛ فإن النكاح عقد معاملة حتى يصح من الكافر والمسلم ، وقد وجدنا أصلا فى عقود المعاملات يسقط اشتراط الشهود لصحته شرعا وهو البيع وإن كان يترتب عليه حل الاستمتاع ، فنعلل ذلك الأصل لتعدية الحكم به إلى الفرع . قلنا : من حيث إن النكاح معاملة أمد لا يشترط فيه الشهود ، نخصم هذا المعلل يقول بموجب علته ، وإنما يدعى شرط الشهود فيه باعتبار أنه عقد مشروع للتناسل وأنه يرد على محل له خطر ، وهو مصون عن الابتذال ، فلإظهار خطره يختص شرط الشهود ، ولا نجد أصلا فى المشروعات بهذه الصفة لتعليل ذلك الأصل فيعدى الحكم به إلى الفرع .

وأما بيان صفته فنحو الاختلاف فى صفة العدالة فى شهود النكاح وفى صفة الذكورة ، وفى صفة الموالاة والترتيب والنية فى الوضوء فإن الوضوء شرط الصلاة ، فكما لا مدخل للرأى فى إثبات أصل الشرط به فكذلك فى إثبات الصفة فيما هو شرط .

وأما بيان الحكم فنحو الاختلاف فى الركعة الواحـــــدة ، أهى صلاة مشروعة أم لا ؟ وفى القراءة المشروعة فى الأخريين بالاتفاق ، أهى فريضة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فيعدى الحكم به إلى هذا الفرع .

أم لا ، وفى القراءة المفروضة فى الأولين ، أتتعين الفاتحة ركنًا أم لا ؟ فإنه لا مدخل للرأى فى إثبات هذا الحكم ، وفى المسح بالخف والمسح على الجرموق وعلى العمامة أهو جائز أم لا ؟ وأمثلة هذا فى الكتب تكثر ، فإن كل موضع يكون الكلام فيه فى الحكم ابتداء أهو ثابت شرعاً أم لا ، لا مدخل للرأى فى ذلك حتى يشتغل فيه بالتعليل للإثبات أو للنفى .

وأما بيان صفته فنحو الاختلاف فى صفة صدقة الفطر والأضحية والوتر ، والاختلاف فى صفة الإبانة بالطلاق عند القصد إليه من غير جعل ، وفى صفة الملك الثابت بالنكاح وهو الذى يقابله البدل(١) أهو مشترك بين الزوجين أم يختص الرجل به ؟ وفى صفة ملك النكاح أنه فى حكم ملك المنفعة أو فى حكم ملك العين ، وفى صفة الطلاق المشروع أنه مباح بأصل الوضع أو مكروه والإباحة صفة عارضة فيه للحاجة ، وفى صفة البيع المشروع حال بقاء المتعاقدين فى المجلس [أنه لازم بنفس العقد أو متراخ إلى قطع المجلس(٢)] وفى صفة الملك الثابت بعقد الرهن أنه ملك اليد من جنس ما يثبت به حقيقة الاستيفاء(٣) أو ملك المطالبة بالبيع فى الدين من جنس ما يثبت بالكفالة ، وأمثلة هذه الفصول فى الكتب أكثر من أن تحصى ، ذكرنا من كل قسم طرفاً لبيان الطريق للمتأمل فيه .

وأما بيان القسم الرابع : فنحو الاختلاف فى المسح بالرأس أنه هل يسن تثليثه فإنه يوجد فى الطهارة ما هو مسح ولا يكون التكرار فيه مسنوناً فيمكن تعليل ذلك المتفق عليه لتعدية الحكم به إلى الفرع المختلف فيه ، ويوجد فى أعضاء الطهارة ما يكون التكرار فيه مسنونا بالاتفاق ، فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياس فى موضعه من الجانبين ، ثم الكلام بعد ذلك يقع فى الترجيح . وكذلك إذا وقع الاختلاف فى اشتراط تعيين النية فى

---

(١) وهو ملك المتعة لأن المهر إنما يجب فى النكاح بإزاء ملك المتعة — هامش العثمانية .
(٢) زيادة من العثمانية .
(٣) وفى الهندية : ما يثبت بحقيقة الاستيفاء .

الصوم فإن هناك أصلاً متفقا عليه يتأدى فيه الصوم بمطلق النية ، وهو النفل الذى هو عين مشروعاً فى وقته فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم به إلى الفرع ، وهناك أصل فى الصوم الذى هو فرض لا يتأدى إلا بتعيين النية ، وهو صوم القضاء فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياس فى موضعه من الجانبين ، ثم الكلام فى الترجيح بعد ذلك .

فإن قيل : فقد تكلمتم بالقياس فى النذر بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه مشروعاً أم لا حكم لا مدخل للرأى فيه ثم اشتغلتم بالمقايسة فيه . قلنا : لأنا وجدنا أصلا متفقاً عليه فى كون الصوم مشروعا فيه وهو سائر الأيام فأمكن تعدية الحكم بتعليله إلى الفرع ، ثم يبقى وراء ذلك الكلام فى أن النهى الذى جاء لمعنى فى صفة هذا اليوم وهو أنه يوم عيد عمله يكون فى إفساد المشروع مع بقائه فى الأصل مشروعا أو فى رفع المشروع وانتساخه وهذا لا نثبته بالرأى وإنما نثبته بدليل النص ، وهو الرجوع إلى موجب النهى أنه الانتهاء على وجه يبقى للمنتهى اختيار فيه كما قررنا . وقد تبين بما ذكرنا أن المجيب متى اشتغل بالتعليل بالرأى فالذى يحق على السائل أن ينظر أولاً أن المتنازع فيه هل هو محل له وأن ما نذكره من العلة هل يتعدى الحكم به إلى الفرع ، فإن لم يكن بهذه الصفة لا يشتغل بالاعتراض على علته ولكن يتبين له بطريق الفقه أن هذا التعليل فى غير موضعه ، وأنه مما لا يصلح أن يكون حجة حتى يتحول المجيب إلى شىء آخر أو يبين بطريق الفقه أنه تعليل صحيح فى محله موافق لطريق السلف فى تعليلاتهم ليكون ما يجرى بعد ذلك بينهما على طريق الفقه .

فصل فى بيان القياس والاستحسان

قال رضى الله عنه : اعلم بأن القسم الرابع الذى بيناه فى الفصل المتقدم يشتمل على هذين الوجهين ، وهو القياس والاستحسان عندنا ، وقد طعن بعض الفقهاء فى تصنيف له على عبارة علمائنا فى الكتب : إلا أنا تركنا القياس واستحسنا ، وقال : القائلون بالاستحسان يتركون العمل بالقياس الذى هو حجة شرعية

ويزعمون أنهم يستحسنون ذلك ، وكيف يستحسن ترك الحجة والعمل بما ليس بحجة لاتباع هوى أو شهوة نفس ؟ فإن كانوا يريدون ترك القياس الذى هو حجة فالحجة الشرعية هو حق وماذا بعد الحق إلا الضلال ، وإن كانوا يريدون ترك القياس الباطل شرعاً فالباطل مما لا يشتغل بذكره . وقد ذكروا فى كتبهم فى بعض المواضع أنا نأخذ بالقياس ، فإن كان المراد هذا فكيف يجوزون الأخذ بالباطل . وذكر من هذا الجنس ما يكون دليل قلة الحياء وقلة الورع وكثرة التهور لقائله . فنقول وبالله التوفيق : الاستحسان لغة : وجود الشىء حسناً ، يقول الرجل : استحسنت كذا : أى اعتقدته حسناً على ضد الاستقباح ، أو معناه : طلب الأحسن للاتباع الذى هو مأمور به ، كما قال تعالى : « فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » وهو فى لسان الفقهاء نوعان : العمل بالاجتهاد وغالب الرأى فى تقدير ما جعله الشرع موكولا إلى آرائنا نحو المتعة المذكورة فى قوله تعالى : « متاعاً بالمعروف حقا على المحسنين » أوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط أن يكون بالمعروف ، فعرفنا أن المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأى . وكذلك قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » ولا يظن بأحد من الفقهاء أنه يخالف هذا النوع من الاستحسان . والنوع الآخر هو الدليل الذى يكون معارضاً للقياس الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه ، وبعد إنعام التأمل فى حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذى عارضه فوقه فى القوة فإن[1] العمل به هو الواجب ، فسموا ذلك استحساناً للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسناً لقوة دليله ، وهو نظير عبارات أهل الصناعات فى التمييز بين الطرق لمعرفة المراد ، فإن أهل النحو يقولون : هذا نصب على التفسير ، وهذا نصب على المصدر ، وهذا نصب على الظرف ، وهذا نصب على التعجب ،

---

(١) وفى العثمانية : وأن .

وما وضعوا هذه العبارات إلا للتمييز بين الأدوات الناصبة . وأهل العروض يقولون : هـذا من البحر الطويل ، وهذا من البحر المتقارب ، وهذا من البحر المديد ؛ فـكذلك استعمال علمائنا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين ، وتخصيص أحدهما بالاستحسان لـكون العمل به مستحسناً ، ولـكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر ، فـكان هذا الاسم مستعاراً لوجود معنى الاسم فيه ، بمنزلة الصلاة فإنها اسم للدعاء ثم أطلقت على العبادة المشـتملة على الأركان من الأفعال والأقوال لما فيها من الدعاء عادة . ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس فى شىء . وقد قال الشافعى فى نظائر هـذا : أستحب ذلك . وأى فرق بين من يقول أستحسن كذا ، وبين من يقول أستحبه ؟ بل الاستحسان أفصح اللغتين ، وأقرب إلى موافقة عبارة الشرع فى هذا المراد .

وظن بعض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس فى موضع الاستحسان ، وشـبّه ذلك بالطرد مع المؤثر ؛ فإن العمل بالمؤثر أولى وإن كان العمل بالطرد جائزاً . قال رضى الله عنه : وهذا وهم عندى فإن اللفظ المذكور فى الـكتب فى أكثر المسائل : إلا أنا تركنا هذا القياس ، والمتروك لا يجوز العـمل به ، وتارة يقول إلا أنى أستقبح ذلك ، وما يجوز العمـل به من الدليل شرعاً فاستقباحه يكون كفراً ، فعرفنا أن الصحيح ترك القياس أصلا فى الموضع الذى نأخذ بالاستحسان ، وبه يتبين أن العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضـة ولـكن باعتبار سقوط الأضعف بالأقوى أصلا . وقد قال فى كتاب السرقة : إذا دخل جماعة البيت وجمعوا المتاع فحملوه على ظهر أحدهم فأخرجه وخرجوا معه : فى القياس القطع على الحمال خاصة ، وفى الاستحسان يقطعون جميعاً . وقال فى كتاب الحدود : إذا اختلف شهود الزنا فى البيتين فى بيت واحد : فى القياس لا يحد المشهود عليه ، وفى الاستحسان يقام الحد . ومعلوم أن الحد يسقط بالشبهة وأدنى درجات المعارضة إيراث الشبهة ، فـكيف يستحسن إقامة الحد فى موضع الشبهة . وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله :

تصحح ردة الصبي استحساناً . ومعلوم أن عند قيام دليل المعارضة يرجح الموجب للإسلام وإن كان هو أضعف كالمولود بين كافر ومسلمة ، وكيف يستحسن الحكم بالردة مع بقاء دليل موجب الإسلام ، فعرفنا أن القياس متروك أصلا فى الموضع الذى يعمل فيه بالاستحسان ، وإنما سميناهما تعارض الدليلين باعتبار أصل الوضع فى كل واحد من النوعين لا أن بينهما معارضة فى موضع واحد . والدليل على أن المراد هذا ما قال فى كتاب الطلاق : إذا قال لامرأته إذا حضت فأنت طالق فقالت : قد حضت فكذبها الزوج فإنها لا تصدق فى القياس باعتبار الظاهر وهو أن الحيض شرط الطلاق كدخولها الدار وكلامها زيداً ، وفى الاستحسان تطلق ؛ لأن الحيض شيء فى باطنها لا يقف عليه غيرها فلا بد من قبول قولها فيه بمنزلة المحبة والبغض . قال : وقد يدخل فى هذا الاستحسان بعض القياس . يعنى به أن فى سائر الأحكام المتعلقة بالحيض قبلنا قولها نحو حرمة الوطء وانقضاء العدة ، فاعتبار هذا الحكم بسائر الأحكام نوع قياس ، ثم ترك القياس الأول أصلا لقوة دليل الاستحسان وهو أنها مأمورة بالإخبار عما فى رحمها منهية عن الكتمان ؛ قال تعالى : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » ومن ضرورة النهى عن الكتمان كونها أمينة فى الإظهار ، وإليه أشار أبى بن كعب رضى الله عنه فقال : من الأمانة أن تؤتمن المرأة على ما فى رحمها . فصار ذلك القياس متروكا باعتراض هذا الدليل القوى الموجب للعمل به .

فالحاصل : أن ترك القياس يكون بالنص تارة ، وبالإجماع أخرى ، وبالضرورة أخرى . فأما تركه بالنص فهو فيما أشار إليه أبو حنيفة رحمه الله فى أكل الناسى للصوم : لولا قول الناس لقلت يقضى . يعنى به رواية الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو نص يجب العمل به بعد ثبوته واعتقاد البطلان فى كل قياس يخالفه . وهذا اللفظ نظير ما قال عمر رضى الله عنه فى قصة الجنين : لقد كدنا أن نعمل برأينا[1] فيما فيه أثر .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : بآرائنا .

وكذلك القياس يأبى جواز السلم باعتبار أن المعقود عليه معدوم عند العقد ، تركناه بالنص وهو الرخصة الثابتة بقوله عليه السلام : « ورخص فى السلم ».
وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل ؛ فإن القياس يأبى جوازه ، تركنا القياس للإجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا [وهذا] لأن القياس فيه احتمال الخطأ والغلط ، فبالنص أو الإجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيه ، فيكون واجب الترك لا جائز العمل به فى الموضع الذى تعين جهة الخطأ فيه .
وأما الترك لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد ما تنجست ، والحكم بطهارة الثوب النجس إذا غسل فى الإجّانات ؛ فإن القياس يأبى جوازه ؛ لأن ما يرد[٢] عليه النجاسة يتنجس بملاقاته ، تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس ؛ فإن الحرج مدفوع بالنص ، وفى موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكا بالنص . وكذلك جواز عقد الإجارة فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك ؛ وإن العقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق لأنها لا تبقى زمانين فلا بد من إقامة العين المنتفع [illegible] مقام [illegible] فى حكم جواز العقد [illegible] الناس إلى ذلك .

ثم كل واحد منهما نوعان فى الحاصل : فأحد نوعى القياس ما ضعف أثره وهو ظاهر جلى ، والنوع الآخر منه ما ظهر فساده واستتر وجه صحته وأثره . وأحد نوعى الاستحسان ما قوى أثره وإن كان خفيا ، والثانى ما ظهر أثره وخفى وجه الفساد فيه . وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر لا بالظهور ولا بالخفاء ، لما بينا أن العلة الموجبة للعمل بها شرعاً ما تكون مؤثرة ، وضعيف الأثر يكون ساقطاً فى مقابلة قوى الأثر ظاهراً كان أو خفيا ، بمنزلة الدنيا مع العقبى . فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة ، ثم ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والإعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث البقاء

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى العثمانية : ورد .

والخلود والصفاء ، فكذلك القلب مع النفس والعقل مع البصر . وبيان ما يسقط اعتباره من القياس لقوة الأثر الاستحسان الذى هو القياس المستحسن فى سؤر سباع الطير ، فالقياس فيه النجاسة اعتباراً بسؤر سباع الوحش بعلة حرمة التناول ، وفى الاستحسان لا يكون نجساً لأن السباع غير محرم الانتفاع بها ، فعرفنا أن عينها ليست بنجسة ، وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل ؛ لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتحلب من لحمها ، وهذا لا يوجد فى سباع الطير ؛ لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم جاف والعظم لا يكون نجساً من الميت وكيف يكون نجساً من الحى . ثم تأيد هذا بالعلة المنصوص عليها فى الهرة ؛ فإن معنى البلوى يتحقق فى سؤر سباع الطير ؛ لأنها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الأوانى عنها خصوصاً فى الصحارى ، وبهذا يتبين أن من ادعى أن القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد أخطأ ؛ لأن بما ذكرنا تبين أن المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع الوحش الرطوبة النجسة فى الآلة التى تشرب بها وقد انعدم ذلك فى سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة فى شىء ، وعلى اعتبار الصورة يتراءى ذلك ولكن يتبين عند التأمل انعدام العلة أيضاً ؛ لأن العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة التى يمكن التحرز عنها من غير حرج ، وقد صار هذا معلوماً بالتنصيص على هذا التعليل فى الهرة ففى كل موضع ينعدم بعض أوصاف العلة كان انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون تخصيصاً .

وبيان الاستحسان الذى يظهر أثره ويخفى فساده مع القياس الذى يستتر أثره ويكون قويا فى نفسه حتى يؤخذ فيه بالقياس ويترك الاستحسان فيما يقول فى كتاب الصلاة : إذا قرأ المصلى سورة فى آخرها سجدة فركع بها فى القياس تجزيه ، وفى الاستحسان لا تجزيه عن السجود ، وبالقياس نأخذ ، فوجه الاستحسان أن الركوع غير السجود وضعاً ؛ ألا ترى أن الركوع فى الصلاة

لا ينوب عن سجود الصلاة فلا ينوب عن سجدة التلاوة بطريق الأولى ؛ لأن القرب بين ركوع الصلاة وسجودها أظهر من حيث إن كل واحد منهما موجب التحريمة ، ولو تلا خارج الصلاة فركع لها[1] لم يجز عن السجدة ففي الصلاة أولى ؛ لأن الركوع هنا مستحق لجهة[2] أخرى وهناك لا ، وفي القياس قال : الركوع والسجود يتشابهان ، قال تعالى : « وخر راكعاً » : أي ساجداً ، ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض ، ووجه الاستحسان من حيث الظاهر اعتبار شبه صحيح ولكن قوة الأثر للقياس مستتر ووجه الفساد في الاستحسان خفي . وبيان ذلك أنه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ، ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها حتى لا تلزم[3] بالنذر إنما المقصود إظهار التواضع وإظهار المخالفة للذين امتنعوا من السجود استكباراً منهم كما أخبر الله عنهم في مواضع السجدة . قلنا : ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه أن يكون بطريق هو عبادة وهذا يوجد في الصلاة ؛ لأن الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلاة ، ولقوة الأثر من هذا الوجه أخذنا بالقياس وإن كان مستتراً وسقط اعتبار الجانب الآخر في مقابلته . وكذلك قال في البيوع : إذا وقع الاختلاف بين المسلم إليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان ، وبالقياس نأخذ ، وفي الاستحسان القول قول المسلم إليه . ووجه الاستحسان أن المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافاً في أصله بل في صفته من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه . ووجه القياس أنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف ، ثم أثر القياس مستتر ولكنه قوي من حيث إن عقد السلم إنما يعقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى العين ، فكان الموصوف بأنه خمس في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ستة ؛ فبهذا يتبين أن الاختلاف

---

(١) وفي الهندية : بها .

(٢) وفي العثمانية والهندية : بجهة .

(٣) وفي العثمانية والهندية : لا يلتزم .

هنا فى أصل المستحق بالعقد فأخذنا بالقياس لهذا . وقال فى الرهن : إذا ادعى رجلان كل واحد منهما عيناً فى يد رجل أنه مرهون عنده بدين له عليه وأقاما البينة ، ففى الاستحسان يقضى بأنه مرهون عندهما ؛ بمنزلة ما لو رهن عيناً من رجلين ، وهو قياس البيع فى ذلك ، وفى القياس تبطل البينتان ؛ لأنه تعذر القضاء بالرهن لكل واحد منهما فى جميعه فإن المحل يضيق عن ذلك ، وفى نصفه لأن الشيوع يمنع صحة الرهن ، وأخذنا بالقياس لقوة أثره المستتر ، وهو أن كل واحد منهما هنا إنما يثبت الحق لنفسه بتسمية على حدة ، وكل واحد منهما غير راض بمزاحمة الآخر معه فى ملك اليد المستفاد بعقد الرهن ، بخلاف الرهن من رجلين فهناك العقد واحد فيمكن إثبات موجب العقد به متحداً فى المحل وذلك لا يمكن هنا ، وهذا النوع[1] يعز وجوده فى الكتب لا يوجد إلا قليلاً ، فأما النوع المتقدم[2] فهو فى الكتب أكثر من أن يحصى .

ثم فرق[3] ما بين الاستحسان الذى يكون بالنص أو الإجماع ، وبين ما يكون بالقياس الخفى المستحسن أن حكم هذا النوع يتعدى وحكم النوع الآخر لا يتعدى ، لما بينا أن حكم القياس الشرعى التعدية ، فهذا الخفى وإن اختص باسم الاستحسان لمعنى فهو لا يخرج من أن يكون قياساً شرعيا فيكون حكمه التعدية ، والأول معدول به عن القياس بالنص وهو لا يحتمل التعدية كما بينا . وبيانه فيما إذا اختلف البائع والمشترى فى مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض ، فى القياس القول قول المشترى ؛ لأن البائع يدعى عليه زيادة فى حقه وهو الثمن ، والمشترى منكر واليمين بالشرع فى جانب المنكر ، والمشترى لا يدعى على البائع شيئاً فى الظاهر إذ المبيع صار مملوكاً له بالعقد ، ولكن فى الاستحسان يتحالفان ، لأن المشترى يدعى على البائع وجوب تسليم المبيع إليه عند إحضار أقل الثمنين والبائع منكر لذلك ، والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع

---

(١) الأخذ بالقياس وترك الاستحسان — هامش العثمانية .

(٢) الاستحسان الذى يعمل به ويترك القياس — هامش العثمانية .

(٣) وفى العثمانية : ثم الفرق .

يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن إليه ، ثم هذا الاستحسان لكونه قياسا خفيا يتعدى حكمه إلى الإجارة وإلى النكاح فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وإلى ما لو وقع الاختلاف بين الورثة بعد موت المتبايعين ، وإلى ما بعد هلاك السلعة إذا أخلف بدلاً بأن قتل العبد المبيع قبل القبض ولو كان الاختلاف فى الثمن بينهما بعد قبض المبيع ، فإن حكم التحالف عند قيام السلعة فيه يثبت بالنص بخلاف القياس فلا يحتمل التعدية ، حتى إذا كان بعد هلاك السلعة لا يجرى التحالف سواء أخلف بدلاً أو لم يخلف . وفى الإجارة بعد استيفاء المعقود عليه لا يجرى التحالف ، وإن كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض السلعة لا يجرى التحالف . وقد يكون القياس الذى فى مقابلة الاستحسان الذى قلنا أصله مستحسن ثابت بالأثر نحو ما قال فى الصلاة : وإذا نام فى صلاته فاحتلم : فى القياس يغتسل ويبنى كما إذا سبقه الحدث ، وذلك مستحسن بالأثر ، وفى الاستحسان لا يبنى . وفى هذا النوع المأخوذ به هو الاستحسان على كل حال ؛ لأنه فى الحقيقة رجوع إلى القياس الأصلى ببيان يظهر به أن هذا ليس فى معنى المعدول به من القياس الأصلى بالأثر من كل وجه ، فلو ثبت الحكم فيه كان بطريق التعدية ، والمعدول به عن القياس بالأثر لا يحتمل التعدية ، وذلك البيان أن الحدث الصغرى لا يحوجه إلى كشف العورة ولا إلى عمل كثير ، وتكثر البلوى فيه فى الصلاة ، بخلاف الحدث الكبرى ، فإذا لم يكن فى معناه من كل وجه كان إثبات الحكم فيه بطريق التعدية لا بالنص بعينه وذلك لا وجه له . وتبين بمجموع ما ذكرنا أن القول بالاستحسان لا يكون تخصيص العلة فى شىء ، ولكن فى اختيار هذه العبارة اتباع الكتاب[1] والسنة والعلماء من السلف ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » وكثيراً ما كان يستعمل ابن مسعود هذه العبارة ، ومالك بن أنس فى كتابه ذكر لفظ الاستحسان فى مواضع . وقال الشافعى رحمه الله : أستحسن فى المتعة ثلاثين درهماً . فعرفنا أنه لا طعن فى هذه العبارة ، ومن حيث المعنى

---

(١) قوله : « فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » — هامش العثمانية .

هو قول بانعدام الحكم عند انعدام العلة ، وأحد لا يخالف هذا ، فإنا إذا جوزنا دخول الحمام بأجر بطريق الاستحسان فإنما تركنا القول بالفساد الذى يوجبه القياس لانعدام علة الفساد ، وهو أن فساد العقد بسبب جهالة المعقود عليه ليس لعين الجهالة بل لأنها تفضى إلى منازعة مانعة عن التسليم والتسلم وهذا لا يوجد هنا وفى نظائره ، فكان انعدام الحكم لانعدام العلة لا أن يكون بطريق تخصيص العلة .

فصل فى بيان فساد القول بجواز التخصيص فى العلل الشرعية

قال رضى الله عنه : زعم أهل الطرد أن الذين يقولون بالعلل المؤثرة ويجعلون التأثير مصححاً للعلل الشرعية لا يجدون بدا من القول بتخصيص العلل الشرعية ، وهو غلط عظيم كما نبينه . وزعم بعض أصحابنا أن التخصيص فى العلل الشرعية جائز وأنه غير مخالف لطريق السلف ولا لمذهب أهل السنة ، وذلك خطأ عظيم من قائله ؛ فإن مذهب من هو مرضى من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص فى العلل الشرعية ، ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة ، مائل إلى أقاويل المعتزلة فى أصولهم . وصورة التخصيص أن المعلل إذا أورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم إثباته بعلته ؛ يقول موجب علتى كذا إلا أنه ظهر مانع فصار مخصوصا باعتبار ذلك المانع ، بمنزلة العام الذى يخص منه بعض ما يتناوله بالدليل الموجب للتخصيص . ثم من جوز ذلك قال : التخصيص غير المناقضة لغة وشرعاً وفقها وإجماعاً . أما اللغة فلأن النقض إبطال فعل قد سبق بفعل نشأه كنقض البنيان . والتخصيص بيان أن المخصوص لم يدخل فى الجملة فكيف يكون نقضاً ؟ ألا ترى أن ضد النقض البناء والتأليف ، وضد الخصوص العموم . ومن حيث السنة التخصيص جائز فى النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فيهما بحال . ومن حيث الإجماع فالقياس الشرعى يترك العمل به فى بعض المواضع بالنص أو الإجماع أو الضرورة ، وذلك يكون تخصيصاً لا مناقضة . ولهذا بقى ذلك القياس موجباً للعمل فى غير ذلك الموضع ،

والقياس المنتقض فاسد لا يجوز العمل به فى موضع . ومن حيث المعقول إن المعلل متى ذكر وصفاً صالحاً وادعى أن الحكم متعلق بذلك الوصف فيورد عليه فصل يوجد فيه ذلك الوصف ويكون الحكم بخلافه ؛ فإنه يحتمل أن يكون ذلك لفساد فى أصل علته ، ويحتمل أن يكون ذلك لمانع منع ثبوت الحكم ؛ ألا ترى أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامى ثم يمتنع وجوب الزكاة بعد وجوده لمانع وهو انعدام حصول النماء بمضى الحول ولم يكن ذلك دليل فساد السبب ، والبيع بشرط الخيار يمنع ثبوت الملك به لمانع وهو الخيار المشروط لا لفساد أصل السبب وهو البيع . فأما إذا قال هذا الموضع صار مخصوصا من علتى لمانع فقد ادعى شيئاً محتملا فيكون مطالباً بالحجة ؛ فإن أبرز مانعاً صالحاً فقد أثبت ما ادعاه بالحجة فيكون ذلك مقبولا منه وإلا فقد سقط احتجاجه ؛ لأن المحتمل لا يكون حجة ، وبه فارق المدعى التخصيص فى النص ؛ فإنه لا يطالب بإقامة الدليل على ما يدعى أنه صار مخصوصا مما استدل به من عموم الكتاب والسنة ؛ لأنه ليس فيما استدل به احتمال الفساد ، فكان جهة التخصيص متعينا فيه بالإجماع ، وهنا فى علته احتمال الفساد ، فما لم يتبين دليل الخصوص فيما ادعى أنه مخصوص من علة لا ينتفى عنه معنى الفساد فلهذا لا يقبل منه ما لم يتبين المانع .

ثم جعل القائل الموانع خمسة أقسام : ما يمنع أصل العلة ، وما يمنع تمام العلة ، وما يمنع ابتداء الحكم ، وما يمنع تمام الحكم ، وما يمنع لزوم الحكم ؛ وذلك يتبين كله حسا وحكما ؛ فمن حيث الحس يتبين هذا كله فى الرمى ؛ فإن انقطاع الوتر أو انكسار فُوق السهم يمنع أصل الفعل الذى هو رمى بعد تمام قصد الرامى إلى مباشرته ، وإصابة السهم حائطا أو شجرة ترده عن سننه يمنع تمام العلة بالوصول إلى المرمى ، ودفع المرمى إليه عن نفسه بترس يحمله أمامه يمنع ابتداء الحكم الذى يكون الرمى لأجله بعد تمام العلة بالوصول إلى المقصد وذلك الجرح والقتل ، ومداواته الجراحة بعد ما أصابه حتى اندمل وبرأ يمنع تمام الحكم ، وإذا صار به صاحب فراش ثم تطاول حتى أمن الموت منه يمنع

الثالثة بالدخول ، وعندهما ما لم تدخل لا يقع شيء[1] فإذا دخلت طلقت ثلاثا . ولو قدم الشرط فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع الثانية والثالثة في الحال وتتعلق الأولى بالدخول ، وعندهما لا يقع شيء ما لم تدخل فإذا دخلت طلقت ثلاثاً ، هكذا ذكر مفسراً في النوادر .

وقد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازاً ، قال الله تعالى : « ثم كان من الذين آمنوا » وقال تعالى : « ثم الله شهيد على ما يفعلون » وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام « من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه » إن حرف ثم في هذه الرواية محمول على الحقيقة ، وفي الرواية التي قال « فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير » حرف ثم بمعنى الواو مجازاً لأن صيغة الأمر للإيجاب وإنما التكفير[2] بعد الحنث لا قبله فحملنا هذا الحرف على المجاز لمراعاة حقيقة الصيغة فيما هو المقصود ؛ إذ لو حملنا حرف ثم على الحقيقة كان الأمر بالتكفير محمولاً على المجاز فإنه لا يجب تقديم التكفير على الحنث بالاتفاق ، فكان الأولى[3] على هذا أن يحمل حرف ثم بمعنى حرف الفاء فإنه أقرب إليه من حرف الواو ، وإنما لم نفعل ذلك لأن حرف الفاء يوجب ترتيباً أيضاً والحنث غير مرتب على التكفير بوجه فلهذا جعلناه بمعنى الواو .

فصـــل

وأما حرف بل فهو لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول وإظهار أن الأول كان غلطاً ، فإن الرجل يقول جاءني زيد بل عمرو أو لا بل عمرو فإنما يفهم منه الإخبار بمجيء عمرو خاصة ، وهو معنى قوله تعالى : « بل كنتم مجرمين » . « بل مكر الليل والنهار إذ تأمروننا أن نكفرَ بالله » وعلى هذا قال زفر رحمه الله إن من قال لفلان على ألف درهم بل ألفان يلزمه ثلاثة آلاف ؛ لأن بل لتدارك الغلط فيكون إقراراً بألفين ورجوعاً عن الألف وبيان أنه كان غلطاً ولكن الإقرار صحيح والرجوع

---

(١) وفي العثمانية والهندية : لا تطلق شيئا .

(٢) وفي العثمانية : وإنما يجب التكفير .

(٣) وفي الهندية والأحمدية : وكان الأولى .

باطل ، كما لو قال لامرأته أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثاً ، ولكنا نقول يلزمه ألفان لأنه ما كان مقصوده تدارك الغلط بنفى ما أقر به أولا بل تدارك الغلط بإثبات الزيادة التى نفاها فى الكلام الأول بطريق الاقتضاء ، فكأنه قال بل مع تلك الألف ألف أخرى فهما ألفان علىّ ، ألا ترى أن الرجل يقول أتى على خمسون سنة بل ستون فإنه يفهم هذا من كلامه بل ستون لعشرة زائدة على الخمسين التى أخبرت بها أولا ، ولكن هذا يتحقق فى الإخبارات لأنها تحتمل الغلط ولا يتحقق فى الإنشاءات فلهذا جعلناه موقعاً ثنتين راجعاً عن الأولى ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثاً ، حتى لو قال كنت طلقتك أمس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لأن الغلط فى الإخبار يتمكن ، ولو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق واحدة لأنه بقوله بل ثنتين أو لا بل ثنتين يروم الرجوع عن الأولى وذلك باطل وبعد ما بانت بالأولى لم يبق المحل ليصح إيقاع الثنتين عليها ، ولو قال إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت تطلق ثلاثاً بالاتفاق لأن مع تعلق الأولى بالشرط بقى المحل على حاله وهو بهذا الحرف تبين أنه تعلق الثنتين بالشرط ابتداء لا بواسطة الأولى ؛ لأنه راجع عن الأولى فكأنه أعاد ذكر الشرط وصار كلامه فى حكم يمينين فعند وجود الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة ، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فى حرف الواو فإنه للعطف فيكون هو مقرراً للأولى ومعلقاً الثانية بالشرط بواسطة الأولى ، فعند وجود الشرط يقمن متفرقاً أيضاً فتبين بالأولى قبل وقوع الثانية والثالثة ، والله أعلم .

فصـــــل

وأما لكن فهو كلمة موضوعة للاستدراك بعد النفى ، تقول ما رأيت زيداً لكن عمراً ، فالمعنى الذى تختص به هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع إثبات ما بعدها فأما نفى ما قبلها فثابت بدليله بخلاف بل ، قال تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميتَ ولكن الله رمى » ثم العطف بها إنما يكون عند اتساق الكلام فإن وجد ذلك كان لتعليق النفى بالإثبات الذى بعدها وإلا كانت للاستئناف . وبيان هذا فى مسائل مذكورة فى الجامع : منها إذا قال رجل هذا العبد فى يدى لفلان

وهذا تصريح بأن كل مجتهد مصيب لما هو الحق حقيقة وأن الاجتهاد يوجب علم اليقين ، وفيه قول بوجوب الأصلح ، وفيه من وجه آخر قول بالمنزلة بين المنزلتين ، وبالخلود فى النار لأصحاب الكبائر إذا ماتوا قبل التوبة . فهذا معنى قولنا : إن فى القول بجواز تخصيص العلة ميلاً إلى أصول المعتزلة من وجوه . ولكنا نقول : انعدام الحكم لا يكون إلا بعد نقصان وصف أو زيادة وصف وهو الذى يسمونه مانعاً مخصصاً ، وبهذه الزيادة والنقصان تتغير العلة لا محالة ، فيصير ما هو علة الحكم منعدما حكما ، وعدم الحكم عند انعدام العلة لا يكون من تخصيص العلة فى شىء . وبيان هذا أن الموجب للزكاة شرعاً هو النصاب النامى الحولى ، عرف[1] بقوله عليه السلام : « لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول » والمراد نفى الوجوب ، والعلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها بل بجعل الشرع إياها موجبة على ما بينا أن الموجب هو الله تعالى ، والإضافة إلى العلة لبيان أن الشرع جعلها موجبة تيسيراً علينا ؛ فإذا كانت بهذا الوصف موجبة شرعاً عرفنا أن عند انعدام هذا الوصف ينعدم الحكم لانعدام العلة الموجبة . ولا يلزمنا جواز الأداء لأن العلة الموجبة غير العلة المجوزة للأداء ، وقد قررنا هذا فيما سبق أن الجزء الأول من الوقت مجوز أداء الصلاة فرضاً وإن لم يكن موجبا للأداء عيناً مع أن هذا الوصف مؤثر ؛ فإن النماء الذى هو مقصود إنما يحصل بمضى المدة ؛ ألا ترى أن الوجوب يتكرر بتكرر الحول لتجدد معنى النماء بمضى كل حول ، وكذلك البيع بشرط الخيار ؛ فإن الموجب للملك شرعاً البيع المطلق ومع شرط الخيار لا يكون مطلقا بل بهذه الزيادة يصير البيع فى حق الحكم كالمتعلق بالشرط وقد بينا أن المتعلق بالشرط غير المطلق ، ولصفة الإطلاق تأثير أيضاً فإن الموجب للملك بالنص التجارة عن تراض وتمام الرضا يكون عند إطلاق الإيجاب لا مع شرط الخيار ، فظهر أن العلة تنعدم بزيادة وصف أو نقصان

---

(١) وفى العثمانية والهندية : عرفناه .

وصف ، وهو الحاصل[1] الذى يجب مراعاته ؛ فإنهم يسمون هذا المعنى المغير مانعاً مخصصا ، فيقولون : انعدام الحكم مع بقاء العلة بوجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى نصا فيما وراء موضع الخصوص . ونحن نقول : تنعدم العلة حين ثبت المغير فينعدم الحكم لانعدام العلة ، وهذا فى العلل مستقيم ، بخلاف النصوص فإن بالنص الخاص لاينعدم النص العام ، وعلى هذا الطريق ما استحسنه علماؤنا من القياس فى كتبهم ؛ فإن الاستحسان قد يكون بالنص ، وبوجود النص تنعدم العلة الثابتة بالرأى ؛ لأنه لا معتبر بالعلة أصلاً فى موضع النص ولا فى معارضة حكم النص . وكذلك الاستحسان إذا كان بسبب الإجماع ؛ لأن الإجماع كالنص من كتاب أو سنة فى كونه موجباً العلم . وكذلك ما يكون عن ضرورة فإن موضع الضرورة مجمع عليه أو منصوص عليه ولا يعتبر بالعلة فى موضع النص فكان انعدام الحكم فى هذه المواضع لانعدام العلة وكذلك إذا كان الاستحسان بقياس مستحسن ظهر قوة أثره ، لما بينا أن الضعيف فى معارضة القوى معدوم حكما .

وبيان ما ذكرنا فى أن النائم إذا صب فى حلقه ماء وهو صائم لم يفسد صومه على قول زفر ؛ لأنه معذور كالناسى أو أبلغ منه ، وفسد صومه عندنا لفوات ركن الصوم ، والعبادة لا تتأدى بدون ركنها فيلزم على هذا الناسى . فمن يجوز تخصيص العلة يقول : انعدم الحكم هناك لوجود مانع وهو الأثر فكان مخصوصاً من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة . ونحن نقول : انعدم الحكم فى الناسى لانعدام العلة حكما ؛ فإن النسيان لا صنع فيه لأحد من العباد ، وقد ثبت بالنص أن الله تعالى أطعمه وسقاه ، وصار فعله فى الأكل ساقط الاعتبار ، وتفويت الركن إنما يكون بفعل الأكل ، فإذا لم يبق فعله فى الأكل شرعاً كان ركن الصوم قائماً حكما ، وإنما لم يحصل الفطر هنا لانعدام العلة الموجبة للفطر ، ثم النائم ليس فى معناه ؛ لأن الفعل الذى يفوت به ركن الصوم مضاف إلى العباد هنا فيبقى معتبراً مفوتاً ركن

---

(١) وفى العثمانية : الخاص .

بمنزلة ما لو قال أحدهما حر لأن محل الإيجاب أحدهما بغير عينه ، وإذا لم يكن أحد العبدين[1] محلاً صالحاً للإيجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحاً وبدون صلاحية المحل لا يصح الإيجاب أصلا . وأبو حنيفة رحمه الله يقول هذا الإيجاب يتناول أحدهما بغير عينه على احتمال التعيين ، ألا ترى أنهما لو كانا عبدين تناول أحدهما على احتمال التعيين إما ببيانه أو بانعدام المزاحمة بموت أحدهما فيصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز كما هو أصل أبي حنيفة رحمه الله فى العمل بالمجاز وإن تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له ، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم ، فإذا لم يكن المحل صالحاً للحكم حقيقة يسقط اعتبار العمل بالمجاز وقد بينا هذا . وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له : هذه طالق أو هذه وهذه تطلق الثالثة ويتخير فى الأوليين ، بمنزلة ما لو جمع بين الأوليين فقال إحداكما طالق وهذه ؛ ولهذا قال زفر رحمه الله فى قوله والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً وفلاناً إنه لا يحنث إن كلم الأول وحده ما لم يكلم الثالث معه ، بمنزلة قوله لا أكلم أحد هذين وهذا . ولكنا نقول هناك إن كلم الأول وحده يحنث وإن كلم أحد الآخرين لا يحنث ما لم يكلمهما لأنه أشرك بينهما بحرف الواو والخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد ، فإنه يقول لا أكلم هذا لا أكلم هذين فيصير كأنه قال لا أكلم هذا أو هذين ، بخلاف الطلاق فهناك الخبر المذكور غير صالح للمثنى إذا جمعت بينهما لأنه يقال للمثنى طالقان مع أن هناك يمكن أن تجعل الثالثة كالمذكورة وحدها فإن الحكم فيها لا يختلف سواء ضمت إلى الأولى أو إلى الثانية ، وهنا الحكم فى الثالث يختلف بالانضمام إلى الأول[2] أو الثانى فكان ضمه إلى ما يليه أولى . وعلى هذا لو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا الرجل أو هذا فإنه يصح التوكيل استحساناً ، بمنزلة ما لو قال وكلت أحدهما ببيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع ، بخلاف ما لو قال وهذا ، وإذا باع أحدهما نفذ البيع ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه ، وإن عاد إلى ملكه وقبل البيع يباح لكل واحد منهما أن يبيعه . وكذلك لو قال لواحد بع هذا العبد أو هذا يثبت له الخيار على أن يبيع أحدهما أيهما شاء ، بمنزلة ما لو قال بع أحدهما ، فأما فى البيع إذا أدخل كلمة

---

(١) وفى الهندية : أحد العينين .

(٢) كما هو مذهب زفر وقوله أو الثانى كما هو مذهبنا — هامش العثمانية . .

أو فى المبيع أو الثمن فالبيع فاسد للجهالة لأن موجب الـكلمة التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم ، فإن كان معلوماً جاز فى الاثنين والثلاثة استحساناً ولم يجز فى الزيادة على ذلك لبقاء الخطر بعد تعين من له الخيار ، ولـكن اليسير من الخطر لا يمنع جواز العقد والفاحش منه يمنع جواز العقد . فأما فى النكاح فأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان يثبت التخيير بهذه الـكلمة إذا كان مفيداً بأن يقول لامرأة تزوجتك على ألف درهم حالا أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار ، ولا يثبت الخيار إذا لم يكن مفيداً بأن يقول تزوجتك على ألف درهم أو ألفين بل يجب الأقل عيناً لأنه لا فائدة فى التخيير بين القليل والـكثير فى جنس واحد ، وصحة النـكاح لا تتوقف على تسمية البدل فوجوب المـال عند التسمية فى معنى الابتداء ، بمنزلة الإقرار بالمـال أو الوصية أو الخلع أو الصلح عن دم[1] العمد على مال فإنما يثبت الأقل لـكونه متيقناً به ، ولهذا كل ما يصلح أن يكون مسمى فى الصلح عن دم[2] العمد يصلح أن يكون مسمى فى النـكاح . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول يصار إلى تحكيم مهر المثل لأن التخيير الذى هو حكم هذه الـكلمة يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً والموجب الأصلى فى النكاح مهر المثل وإنما ينتفى ذلك الموجب عند تسمية معلومة قطعاً فإذا انعدم ذلك بحرف أو وجب المصير إلى الموجب الأصلى ، بخلاف الخلع والصلح فليس فى ذلك العقد موجب أصلى فى البدل بل هو صحيح من غير بدل يجب به فلهذا أوجبنا القدر المتيقن به وما زاد على ذلك لـكونه مشكوكاً فيه يبطل . وعلى هذا قال مالك رحمه الله فى حد قطاع الطريق إن الإمام يتخير فى ظاهر[3] قوله تعالى : « أن يقتلوا أو يصلَّبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » فإن موجب الـكلمة التخيير والـكلام محمول على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز . ولـكنا نقول فى أول الآية تنصيص على أن المذكور جزاء على المحاربة ، والمحاربة أنواع كل نوع منها معلوم من تخويف أو أخذ مال أو قتل نفس أو جمع بين القتل وأخذ المـال ، وهذه الأنواع تتفاوت فى صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة فى معنى التشديد فوقع

---

(١) وفى العثمانية والهندية : من دم .

(٢) وفى العثمانية : من دم .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لظاهر .

العباد لا تكون هى حجة لأحد الخصمين على الآخر فى الدفع ولا فى الإيجاب لا فى الإبقاء ولا فى الإثبات ابتداء .

فأما الفريق الأول احتجوا وقالوا : أقوى المناظرة ما يكون فى إثبات التوحيد وفى أمور النبوة ؛ فقد علمنا الله تعالى الاحتجاج بلا دليل على نفى الشرك بقوله : « ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به » ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجادل المشركين فى إثبات نبوته ، وكانوا ينفون ذلك وهو يثبت ، ثم كانوا لا يطالبون على هذا النفى بشىء فوق قولهم لا دليل على نبوته ، واشتغل بعد جحودهم بإثبات نبوته بالآيات المعجزة ، والبراهين القاطعة ، فعرفنا بهذا أن لا دليل حجة للنافى على خصمه إلى أن يثبت الخصم ما يدعى ثبوته بالدليل ، وهذا لأن النافى إنما لا يطالب بدليل لكونه متمسكا بالأصل وهو عدم الدليل الموجب أو المانع والمحرم أو المبيح ، ووجوب التمسك بالأصل إلى أن يظهر الدليل المغير له طريق فى الشرع ؛ ولهذا جعل الشرع البينة فى جانب المدعى لا فى جانب المنكر ؛ لأنه متمسك بالأصل وهو أنه لا حق للغير فى ذمته ولا فى يده وذلك حجة له على خصمه فى الكف عن التعرض له ما لم يقم الدليل ، وأيد ما ذكرنا قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً » الآية ، فقد علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة فى أشياء كالسائبة والوصيلة والحام والبحيرة ، فثبت بهذا أن لا دليل حجة للنافى على خصمه . وهذا الذى ذهبوا إليه غير موافق لشىء من العلل المنقولة عن السلف فى نفى الحكم وإثباته وهو ينتهى إلى الجهل أيضاً ؛ فإنا نقول لهذا القائل : لا دليل على الإثبات عندك أو عند غيرك فإن خصمك يدعى قيام الدليل عنده ، وكما أن دعواه الدليل عنده لا يكون حجة عليك حتى تبرزه فدعواك عليه أن لا دليل عندى لا يكون حجة عليه ، وإن قلت لا دليل عندى فهذا إقرار منك بالجهل والتقصير فى الطلب فكيف يكون حجة على غيرك ! وإن انعدم منك التقصير فى الطلب فأنت معذور إذا لم تقف على الدليل وعذرك لا يكون

حجة على الغير أصلا ؛ ألا ترى أن فى زمان النبى عليه السلام كان الناسخ ينزل فيبلغ ذلك بعض الناس دون البعض ومن لم يبلغه يكون معذوراً فى العمل بالمنسوخ ولا يكون ذلك حجة له على غيره .

فإن قيل : قولكم هذا غير موافق لتعليل السلف فاسد ، وقد قال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا خمس فى العنبر لأن الأثر لم يرد به . وهذا احتجاج بلا دليل . قلنا : هذا أن لو ذكر هذا اللفظ على سبيل الاحتجاج على من يوجب فيه الخمس وليس كذلك ، بل إنما ذكره على وجه بيان العذر لنفسه ثم علل فيه بعلة مؤثرة فى موضع الاحتجاج على الغير على ما ذكر محمد رحمه الله ؛ فإنه قال : لا خمس فى اللؤلؤ والعنبر . قلت : لم ؟ قال : لأنه بمنزلة السمك . قلت : وما بال السمك لا يجب فيه الخمس ؟ قال : لأنه بمنزلة الماء . وهو إشارة إلى مؤثر ، فإن الأصل فى الخمس الغنائم وإنما يوجب الخمس فيما يصاب مما كان أصله فى يد العدو ووقع فى يد المسلمين بإيجاف الخيل والركاب فيكون فى معنى الغنيمة ، والمستخرج من البحار لم يكن فى يد العدو قط ؛ لأن قهر الماء مانع[1] قهراً آخر على ذلك الموضع ، ثم القياس أن لا يجب الخمس فى شىء وإنما أوجب الخمس[2] فى بعض الأموال بالأثر ، فبين أن ما لم يرد فيه الأثر يؤخذ فيه بأصل القياس ، وهذا لا يكون احتجاجاً بلا دليل . ثم نقول لهذا القائل : إنك بهذه المقالة تثبت شيئاً لا محالة وهو صحة اعتقادك أن لا دليل يوجب إثبات الحكم فى هذه الحادثة فعليك الدليل لإثبات ما تدعى صحته عندك ، ولا دليل على خصمك لأنه ينفى صحة اعتقادك هذا ، ولا دليل على النافى بزعمك ، ثم قولك لا دليل شىء تقوله عن علم أو لا عن علم ؟ فإن زعمت أنك تقوله عن علم فالعلم الذى يحدث للمرء لا يكون إلا بدليل ، وإن زعمت أنك تقوله لا عن علم فقد نهيت عن ذلك ، قال تعالى : « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » وقال تعالى : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه »

---

(١) وفى الهندية : يمنع .

(٢) أى أبو حنيفة رضى الله عنه — هامش العثمانية .

جملناه هكذا لأنه يتعذر اعتبار معنى التخيير فيه للنفى فى أحد الجانبين ويتعذر إثبات معنى العطف لعدم المجانسة بين المذكورين[1] فيجعل بمعنى الغاية ؛ لأن حرمة الدخول الثابت باليمين يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية كما فى قوله تعالى : « ليس لك من الأمر شىء أو يتوبَ عليهم » فإنه لا يمكن حمل الكلمة على العطف إذ الفعل لايعطف على الاسم والمستقبل لايعطف على الماضى ، ونفى الأمر يحتمل الامتداد فيجعل قوله « أو يتوب » بمعنى الغاية ، ولأنه نفى الدخول فى الدار الأولى فإذا دخل فيها أولاً يجعل كأن المذكور آخراً من جنسه نفى فيحنث بالدخول فيها لهذا ، وأثبت الدخول فى الدار الثانية فإذا دخلها أولاً يجعل كأن الأخير من جنسه إثبات كما فى قوله لأدخلن هذه الدار أو لأدخلن هذه الدار .

فصـــــل

وأما حتى فهى للغاية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى ؛ هو المعنى الخاص الذى لأجله وضعت الكلمة ، قال تعالى : « هى حتّى مطلع الفجر » وقال تعالى : « حتى يُعْطوا الجزية عن يدٍ » وقال تعالى : « حتّى يأذن لى أبى » وقال تعالى : « حتى يأتيك اليقين » فمتى كان ما قبلها بحيث يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاء به كانت عاملة فى حقيقة الغاية ، ولهذا قلنا إذا حلف أن يلازم غريمه حتى يقضيه ثم فارقه قبل أن يقضيه دينه حنث ؛ لأن الملازمة تحتمل الامتداد ، وقضاء الدين يصلح منهياً للملازمة . وقال فى الزيادات : لوقال عبده حر إن لم أضربك حتى تشتكى يدى أو حتى الليل أو حتى تصبح أو حتى يشفع فلان ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء حنث ؛ لأن الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والمذكور بعد الكلمة صالح للانتهاء فيجعل غاية حقيقة ، وإذا أقلع عن الضرب قبل الغاية حنث إلا فى موضع يغلب على الحقيقة عرف فيعتبر ذلك ؛ لأن الثابت بالعرف ظاهراً بمنزلة الحقيقة ، حتى لو قال إن لم أضربك حتّى أقتلك أو حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ؛ فإنه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وإنما يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل وجعل

---

(١) أى بأحد المذكورين إذا كان أحدهما نفياً والآخر إثباتا — هامش العثمانية .

القتل غاية لبيان شدة الضرب عادة . ولو قال حتى يُغْشى عليك أو حتى تبكى فهذا على حقيقة الغاية لأن الضرب إلى هذه الغاية معتاد . وقد تستعمل الكلمة للعطف فإن بين العطف والغاية مناسبة بمعنى التعاقب ولكن مع وجود معنى الغاية فيها . يقول الرجل جاءنى القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيداً فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية لأنه يفهم بهذا أن زيداً أفضل القوم أو أرذلهم . وقد يدخل بمعنى العطف على جملة فإن ذكر له خبراً فهو خبره وإلا فخبره من جنس ما سبق . يقول الرجل مررت بالقوم حتى زيد غضبان ، وتقول أكلت السمكة حتى رأسها فهذا مما لم يذكر خبره وهو من جنس ما سبق على احتمال أن يكون هو الآكل أو غيره ولكنه إخبار بأن رأسها مأكول أيضاً . ولو قال حتى رأسَها بالنصب كان هذا عطفاً ، أى وأكلت رأسها أيضاً ولكن باعتبار معنى الغاية . ومثل هذا فى الأفعال تكون للجزاء إذا كان ما قبلها يصلح سبباً لذلك وما بعدها يصلح أن يكون جزاء فيكون بمعنى لام كى ، قال تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » أى لكيلا تكون فتنة ، وقال تعالى : « وزلزلوا حتى يقول الرسول » والقراءة بالنصب تحتمل الغاية ، معناه إلى أن يقول الرسول فيكون قول الرسول نهاية من غير أن يكون بناء على ما سبق كما هو موجب الغاية أنه لا أثر له فيما جعل غاية له ، ويحتمل لكى يقول الرسول ، والقراءة بالرفع تكون بمعنى العطف أى ويقول الرسول . وعلى هذا قال فى الزيادات : إذا قال إن لم آتك غداً حتى تغدينى فعبدى حر فأتاه فلم يغده لا يحنث ؛ لأن الإتيان ليس بمستدام فلا يحتمل الكلمة بمعنى حقيقة الغاية وما بعده يصلح جزاء فيكون المعنى لكى تغدينى فقد جعل شرط بره الإتيان على هذا القصد وقد وجد ، وكذلك لو قال إن لم تأتنى حتى أغديك فأتاه ولم يغده لم يحنث . وقد يستعار للعطف المحض كما أشرنا إليه فى القراءة بالرفع ، ولكن هذا إذا كان المذكور بعده لا يصلح للجزاء فيعتبر مجرد المناسبة بين العطف والغاية فى الاستعارة . وعلى هذا قال فى الزيادات : إذا قال إن لم آتك حتى أتغدى عندك اليوم أو إن لم تأتنى حتى تتغدى عندى اليوم فأتاه ثم لم يتغد عنده فى ذلك اليوم حنث ؛ لأن الكلمة بمعنى العطف فإن الفعلين من واحد فلا يصلح الثانى أن يكون جزاء للأول فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام ، وشرط البر وجود الأمرين فى اليوم فإذا لم يوجدا حنث .

ما يزيله مما يمضى من الأزمنة بعد صحة الدليل المثبت للحكم يكون الحكم فيه باقياً بذلك الدليل على احتمال أن يطرأ ما يزيله وقبل ظهور طريان ما يزيله يكون الحكم ثابتاً بذلك الدليل ، بمنزلة النص العام فإنه موجب للحكم فى كل ما يتناوله على احتمال قيام دليل الخصوص ، فما لم يقم دليل الخصوص كان الحكم ثابتاً بالعام وكان الاحتجاج به على الخصم صحيحاً ؛ فكذلك قول القائل فيما هو منتف لا دليل على إثباته أو فيما هو ثابت بدليله لا دليل على نفيه يكون احتجاجاً بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه ، فأما ما لا يستند إلى دليل فلا يبقى فيه إلا الاحتجاج بقوله لا دليل فذلك يكون حجة كما قلتم . وعلى هذا الأصل قال : الصلح على الإنكار باطل ؛ لأن نفى المنكر دعوى المدعى يستند إلى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته فى الأصل أو اليد التى هى دليل الملك له فى عين المدعى فيكون ذلك حجة له على خصمه فى إبقاء ما ثبت عليه ، وبعد ما ظهرت براءة ذمته فى حق المدعى بهذا الدليل يكون أخذه للمال رشوة على الكف عن الدعوى ولا يكون ذلك اعتياضاً عن حقه فيكون باطلا ، بخلاف ما إذا شهد بحرية عبد إنسان ثم اشتراه بعد ذلك فإن الشراء يكون صحيحاً ويلزمه الثمن للبائع ؛ لأن نفى البائع حريته ودعواه بقاء الملك له مستند إلى دليل وهو الدليل المثبت الملك له فى العبد ، فيكون ذلك حجة له على خصمه فى إبقاء ملكه ، وباعتباره هو إنما يأخذ العوض على ملك له ، وباعتباره لا يثبت الاتفاق بينهما على فساد ذلك السبب ؛ فبهذا تعين فيه وجه الصحة ووجب الثمن على المشترى ثم يعتق عليه بعد ما دخل فى ملكه باعتبار زعمه .

وعلماؤنا رحمهم الله قالوا : الدليل[١] المثبت للحكم لا يكون موجباً بقاء الحكم بوجه من الوجوه ولكن بقاؤه بعد الوجود لاستغناء البقاء عن دليل لا لوجود الدليل المنفى . فعرفنا أنه ليس للدليل الذى استند إليه الحكم عمل فى البقاء أصلاً ، وأن دعوى البقاء فيما عرف ثبوته بدليله[٢] محتمل كدعوى

(١) وفى العثمانية : إن الدليل .
(٢) وفى العثمانية : بدليل .

الإثبات فيما لا يعلم ثبوته بدليله ، فكما أن هناك يستوى المثبت والنافى فى أن قول كل واحد منهما لا يكون حجة على خصمه بغير دليل فكذلك هنا ، وبه فارق العام فإنه موجب للحكم فى كل ما تناوله قطعاً على احتمال قيام دليل الخصوص ، فما لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتاً بنص موجب له ، وهنا الدليل المثبت للحكم غير متعرض للأزمنة أصلاً فلا يكون ثبوته فى الأزمنة بعد قيام الدليل بدليل مثبت له ؛ ولهذا لا يكون قيام دليل النفى من دليل الخصوص فى شىء بل يكون نسخاً ، كما بيناه فى باب النسخ ؛ يوضحه أنه لما لم يكن ذلك الدليل عاملاً الآن فى شىء صار قول المتمسك به لا دليل على ارتفاعه كلاماً محتملا ، كما أن قول خصمه قام الدليل على ارتفاعه كلام محتمل فتتحقق المعارضة بينهما على وجه لا يكون زعم أحدهما حجة على الآخر مالم يرجح قوله بدليل . وعلى هذا الأصل قلنا فى الصلح على الإنكار إنه جائز ؛ لأن الدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر أو للملك له فيما فى يده غير متعرض للبقاء أصلاً فكان دعوى المدعى أن المدعى حق وملكى خبراً محتملاً ، وإنكار المدعى عليه لذلك خبر محتمل أيضاً فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه فى إلزام التسليم إليه لكونه محتملاً ، فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعى فى فساد الاعتياض عنه بطريق الصلح ؛ ولهذا لو صالحه أجنبى على مال جاز بالاتفاق ، ولو ثبت براءة ذمته فى حق المدعى بدليل كما ذكره الخصم لم يجز صلحه مع الأجنبى ، كما لو أقر أنه مبطل فى دعواه ثم صالح مع أجنبى . والدليل عليه فصل الشهادة بعتق العبد على مولاه فإن الشاهد إذا اشتراه صح الشراء ولزمه الثمن لهذا المعنى ، وهو أن ما أخبر به الشاهد لكونه محتملاً لم يصر حجة على مولى العبد حتى جاز له الاعتياض عنه بالبيع من غيره ، فيجوز له الاعتياض عنه بالبيع من الشاهد وإن كان زعمه معتبراً فى حقه حتى إنه يعتق كما اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاؤه له ، وما كان ذلك إلا بالطريق الذى قلنا ؛ فإن الدليل الموجب للملك للمولى لا يكون دليل بقاء ملكه بل بقاء الملك بعد ثبوته لاستغنائه عن الدليل المنفى . وعلى هذا الأصل قلنا : مجهول الحال يكون حرا باعتبار الظاهر ، ولكن لو جنى عليه جناية

حقيقته اللزوم فى الدين . ثم تستعمل الـكلمة للشرط باعتبار أن الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازماً عند وجوده . وبيان هذا فى قوله تعالى : « يبايِعْنَك على أن لا يشركن بالله شيئاً » وقال تعالى « حقيق على أن لا أقول على الله إلّا الحق » وعلى هذا قال فى السير : إذا قال رأس الحصن آمنونى على عشرة من أهل الحصن إن العشرة سواه والخيار فى تعيينهم إليه لأنه شرط ذلك لنفسه بكلمة على ، بخلاف مالو قال آمنونى وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة فالخيار فى تعيين العشرة إلى من آمنهم ، لأن المتكلم عطف أمانهم على أمان نفسه من غير أن شرط لنفسه فى أمانهم شيئاً . وقد تستعار الـكلمة بمعنى الباء الذى يصحب الأعواض لما بين العِوض والمعوّض من اللزوم والاتصال فى الوجوب ، حتى إذا قال بعت منك هذا الشىء على ألف درهم أو آجرتك شهراً على درهم يكون بمعنى الباء ؛ لأن البيع والإجارة لا تحتمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا المستعار لتصحيح الـكلام ؛ ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ؛ إذا قالت المرأة لزوجها طلقنى ثلاثاً على ألف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الألف ، بمنزلة مالو قالت بألف درهم لأن الخلع عقد معاوضة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليها شىء من الألف ويكون الواقع رجعيا لأن الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وإن كان مع ذكر العوض ، ولهذا كان بمنزلة اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها ؛ وحقيقة الـكلمة للشرط فإذا كانت مذكورة فيما يحتمل معنى الشرط يحمل عليه دون المجاز وعلى اعتبار الشرط لا يلزمها شىء من المال لأنها شرطت إيقاع الثلاث ليتم رضاها بالتزام المـال والشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله أجزاء ، وقد يكون على بمعنى من ، قال تعالى : « إذا اكتالوا على الناس يستوفون » أى من الناس .

فصـــــل

وكلمة مِن للتبعيض باعتبار أصل الوضع ، وقد تكون لابتداء الغاية ، يقول الرجل خرجت من الـكوفة ، وقد تـكون للتمييز يقال باب من حديد وثوب من قطن ، وقد تـكون بمعنى الباء ، قال تعالى : « يحفظونه من أمر الله » أى بأمر الله ، وقد تـكون صلة ، قال تعالى : « يغفر لـكم من ذنوبكم » وقال تعالى : « فاجتنبوا الرِّجس

من الأوثان » وفى حمله على الصلة يعتبر تعذر حمله على معنى وضع له باعتبار الحقيقة أو يستعار له مجازاً وتعتبر الحاجة إلى إتمام الكلام به لئلا يخرج من أن يكون مفيداً . وعلى هذا قال فى الجامع : إن كان مافى يدى من الدراهم إلا ثلاثة فإذا فى يده أربعة فهو حانث لأن الدرهم الرابع بعض الدراهم وكلمة من للتبعيض . ولو قالت المرأة لزوجها اخلعنى[1] على مافى يدى من الدراهم فإذا فى يدها درهم أو درهمان تلزمها ثلاثة دراهم لأن من هنا صلة لتصحيح الكلام فإن الكلام لا يصح إلا بها ، حتى إذا قالت اخلعنى على ما فى يدى دراهم كان الكلام مختلاً ، وفى الأول لو قال إن كان فى يدى دراهم كان الكلام صحيحاً فعمل الكلمة فى التبعيض لا فى تصحيح الكلام . وقد بينا المسائل على هذه الكلمة فيما سبق .

فصـــل

وأما فى فهى للظرف باعتبار أصل الوضع ، يقال دراهم فى صرة . وعلى اعتبار هذه الحقيقة قلنا إذا قال لغيره غصبتك ثوباً فى منديل أو تمراً فى قوصرة يلزمه رد كليهما لأنه أقر [بغصب مظروف فى ظرف فلا يتحقق ذلك[2] إلا] بغصبه لهما .

ثم الظرف أنواع ثلاثة : ظرف الزمان وظرف المكان وظرف الفعل . فأما ظرف الزمان فبيانه فيما إذا قال لامرأته أنت طالق فى غد فإنها تطلق غداً باعتبار أنه جعل الغد ظرفاً ، وصلاحية الزمان ظرفاً للطلاق من حيث إنه يقع فيه فتصير موصوفة فى ذلك الزمان بأنها طالق فعند الإطلاق كما طلع الفجر تطلق فتتصف بالطلاق فى جميع الغد بمنزلة ما لو قال أنت طالق غدا ، وإن قال نويت آخر النهار لم يصدق عندهما فى القضاء كما فى قوله غدا ؛ لأنه نوى التخصيص فيما يكون موجبه العموم . وعند أبى حنيفة رضى الله عنه يدين فى القضاء لأن ذكر حرف الظرف دليل على أن المراد جزء من الغد فالوقوع إنما يكون فى جزء ولكن ذلك الجزء مبهم فى كلامه فعند عدم النية قلنا كما وجد جزء من الغد تطلق فإذا نوى آخر النهار كان هذا بياناً للمبهم وهو مصدق فى بيان مبهم كلامه [فى القضاء[2]] بخلاف قوله غداً فاللفظ هناك

---

(١) فى العثمانية : طلقنى .

(٢) زيادة من العثمانية .

بقاء العدم ، كما أن الدليل الموجد للشيء لا يكون دليل بقائه موجوداً فكذلك الدليل المثبت للحكم لا يكون دليل بقائه ثابتاً ؛ ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء فى المستقبل ، والشراء الموجب للملك لا يمنع انعدام الملك بدليله[1] فى المستقبل ، ولكن البقاء بعد الوجود لاستغنائه عن الدليل ؛ لا لأن الدليل المثبت له موجب ابقائه ، كما أن ثبوت الحياة بسببه لا يكون دليل بقاء الحياة ؛ يوضحه أن بعد ثبوت حكم هو نفى إيجاده يستدعى دليلا ، فمن ادعى وجوده احتاج إلى إثباته على خصمه بدليل . وكذلك من ادعى بقاءه منفيا فهو محتاج إلى إثباته بدليله على الخصم ؛ إذ الدليل الأول غير موجب لذلك فليس أحدهما بالاحتجاج على صاحبه لعدم قيام الدليل بأولى من الآخر ، وما كان البقاء فيما يحتمل البقاء بعد الوجود إلا نظير الوجود فى الأعراض التى لا تبقى وقتين ؛ فإن وجود شيء منه بدليل لا يكون دليل وجود مثله فى الوقت الثانى . وبيان هذا فى البعير الزائد على المائة والعشرين فإن عند الخصم ينتهى به عفو الحقتين فيتم[2] به نصاب ثلاث بنات لبون . وعندنا هو ابتداء العفو لنصاب آخر ، وليس فى إيجاب الحقتين فى مائة وعشرين ما يدل على واحد من الأمرين ، فكان الاحتجاج به لإيجاب الحقتين بعد هذه الزيادة عند كمال الحول يكون احتجاجاً بلا دليل .

ثم استصحاب الحال ينقسم أربعة أقسام : أحدها استصحاب حكم الحال مع العلم يقينا بانعدام الدليل المغير ، وذلك بطريق الخبر عمن ينزل عليه الوحى أو بطريق الحس فيما يعرف به ، وهذا صحيح قد علمنا الاستدلال به فى قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما » الآية ، وهذا لأنه لما علم يقيناً بانعدام الدليل المغير وقد كان الحكم ثابتا بدليله وبقاؤه يستغنى عن الدليل فقد علم بقاؤه ضرورة .

والثانى : استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير ثابت بطريق النظر

---

(١) وفى العثمانية : بدليل .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ويتم .

والاجتهاد بقدر الوسع ، وهذا يصلح لإبلاء العذر وللدفع ولا يصلح للاحتجاج به على غيره ؛ لأن المتأمل وإن بالغ فى النظر فالخصم يقول قام الدليل عندى بخلافه ، وبالتأمل والاجتهاد لا يبلغ المرء درجة يعلم بها يقينا أنه لم يخف عليه شىء من الأدلة بل يبقى له احتمال اشتباه بعض الأدلة عليه ، وما كان فى نفسه محتملا عنده لا يمكنه أن يحتج به على غيره .

والثالث : استصحاب حكم الحال قبل التأمل والاجتهاد فى طلب الدليل المغير وهذا جهل ؛ لأن قبل الطلب لا يحصل له شىء من العلم بانتفاء الدليل المغير ظاهراً ولا باطنا ، ولكنه يجهل ذلك بتقصير منه فى الطلب ، وجهله لا يكون حجة على غيره ولا عذراً فى حقه أيضاً إذا كان متمكنا من الطلب إلا أن لا يكون متمكنا منه . وعلى هذا قلنا : إذا أسلم الذمى فى دار الإسلام ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى عليه زمان فعليه قضاء ما ترك ، بخلاف الحربى إذا أسلم فى دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان . وعلى هذا قلنا : من لم يجتهد بعد الاشتباه فى أمر القبلة حتى صلى إلى جهة فإنه لا تجزيه صلاته ما لم يعلم أنه أصاب ، بخلاف ما إذا اجتهد وصلى إلى جهة فإنه تجزيه صلاته وإن تبين أنه أخطأ .

والنوع الرابع : استصحاب الحال [لإثبات الحكم ابتداء ، وهذا خطأ محض وهو ضلال محض ممن يتعمده لأن استصحاب الحال[1]] كاسمه ، وهو التمسك بالحكم الذى كان ثابتا إلى أن يقوم الدليل المزيل ، وفى إثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى ، وقد بينا فى مسألة المفقود أن الحياة[2] المعلومة باستصحاب الحال يكون حجة فى إبقاء ملكه فى ماله على ما كان ، ولا يكون حجة فى إثبات الملك له ابتداء فى مال قريبه إذا مات . وبعض أصحاب الشافعى يجعلونه حجة فى ذلك ، لا باعتبار أنهم يجوزون إثبات الحكم ابتداء باستصحاب الحال ، بل باعتبار أنه يبقى للوارث

---

(١) زيادة من النسختين .
(٢) وفى الهندية والعثمانية : أن حياته .

الملك الذى كان للمورث ؛ فإن الوراثة خلافة ، وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الإبقاء حجة على الغير . ولـكنا نقول : هذا البقاء فى حق المورث ، فأما فى حق الوارث فصفة المالـكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمـد رحمهما الله : إذا ادعى عيناً فى يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام الشاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه لم تقبل هذه الشهادة . وفى قول أبى يوسف الآخر تقبل ؛ لأن الوراثة خلافة فإنما يبقى للوارث الملك الذى كان للمورث ، ولهذا يرد بالعيب ويصير مغروراً فيما اشتراه المورث ، وما ثبت فهو باق لاستغناء البقاء عن دليل . وهما يقولان فى حق الوارث : هذا فى معنى ابتداء التملك ؛ لأن صفة المالـكية تثبت له فى هذا المـال بعد أن لم يكن مالـكا ، وإنما يكون البقاء فى حق المورث أن لو حضر بنفسه يدعى أن العين ملـكه فلا جرم إذا شهد الشاهدان أنه كان له كانت شهادة مقبولة كما إذا شهدا أنه له ، فأما إذا كان المدعى هو الوارث وصفة المـالـكية للوارث تثبت ابتـداء بعد موت المورث فهذه الشهادة لا تـكون حجة للقضاء بالملك له ؛ لأن طريق القضاء بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح .

فصـــــل

ومن هـذه الجملة الاستدلال بتعارض الأشباه ، وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله فى أنه لا يجب غسل المرافق فى الوضوء ؛ لأن من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فمع الشك لا تثبت فرضية الغسل فيما هو غاية بالنص ؛ لأن هذا فى الحقيقة احتجاج بلا دليل لإثبات حكم ، فإن الشك الذى يدعيه أمر حادث فلا يثبت حدوثه إلا بدليل . فإن قال : دليله تعارض الأشباه . قلنا : وتعارض الأشباه أيضاً حادث فلا يثبت إلا بالدليل . فإن قال : الدليل عليه ما أعده من الغايات مما يدخل بالإجماع وما لا يدخل بالإجماع . قلنا : وهل تعلم أن هذا المتنازع فيه من أحد النوعين بدليل ؟ فإن قال أعلم ذلك . قلنا : فإذن عليك أن لا تشك فيه بل

تلحقه بما هو من نوعه بدليله . وإن قال : لا أعلم ذلك . قلنا : قد اعترفت بالجهل ، فإن كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فإنما جهلته عن تقصير منك فى طلبه وذلك لا يكون حجة أصلا ، وإن كان مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذورا فى الوقوف فيه ، ولكن هذا العذر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين ، فعرفنا أن حاصل كلامه احتجاج بلا دليل .

فصل

ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة إما وجوداً أو وجوداً وعدماً فإنه احتجاج بلا دليل فى الحقيقة ، ومن حيث الظاهر هو احتجاج بكثرة أداء الشهادة ، وقد بينا أن كثرة أداء الشهادة وتكرارها من الشاهد لا يكون دليل صحة شهادته . ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والعوارض ، والناظر وإن بالغ فى الاجتهاد بالعرض على الأصول المعلومة عنده فالخصم لا يعجز من أن يقول عندى أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو معارض فجهلك به لا يكون حجة لك على ، فتبين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل ، ولكنه فوق ما تقدم فى الاحتجاج به من حيث الظاهر ؛ لأن من حيث الظاهر الوصف صالح ، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل ، ولكن لكونه فى الحقيقة استدلالاً على صحته بعدم النقوض والعوارض لم يصلح أن يكون حجة لإثبات الحكم .

فإن قيل : أليس أن النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها ، واحتمال ورود الناسخ لا يمكن شبهة فى الاحتجاج بها قبل أن يظهر الناسخ فكذلك ما تقدم ؟ قلنا : أما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا احتمال للنسخ فى كل نص كان حكمه ثابتاً عند وفاته ، فأما فى حال حياته فهكذا نقول : إن الاحتجاج به لإثبات الحكم ابتداء صحيح ، فأما لإبقاء الحكم أو لنفى الناسخ لا يكون صحيحاً ؛ لأن احتمال بقاء الحكم واحتمال قيام دليل النسخ فيه كان بصفة واحدة ، وقد قررنا هذا فى باب النسخ .

ثم الطرديات الفاسدة أنواع . منها ما لا يشكل فساده على أحد . ومنها ما يكون [بزيادة وصف فى الأصل به يقع الفرق . ومنها ما يكون[1]] بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً . ومنها ما يكون استدلالا بالنفى والعدم .

وبيان النوع الأول : فيما علل به بعض أصحاب الشافعى لكون قراءة الفاتحة ركناً فى الصلاة لأنها عبادة ذات أركان لها تحليل وتحريم ، فكان من أركانها ما له عدد السبع كالحج فى حق الطواف ، وربما يقولون : الثلاث أحد عددى مدة المسح فلا يتأدى به فرض القراءة فى الصلاة كالواحد ، وما دون الثلاث قاصر عن السبع فلا يتأدى به فرض القراءة كما دون الآية . ونحو ما يحكى عن بعضهم فى أن الرجعة لا تحصل بالفعل ؛ لأن الوطء فعل ينطلق مرة ويتعلق أخرى فلا تثبت به الرجعة كالقتل[2] . ونحو ما يحكى عن بعض أصحابنا فى الوضوء بغير النية أن هذا حكم متعلق بأعضاء الطهارة فلا تشترط النية فى إقامته كالقطع فى السرقة والقصاص . هذا النوع مما لا يخفى فساده على أحد ، ولم ينقل من هذا الجنس شيء عن السلف إنما أحدثه بعض الجهال ممن كان بعيداً من طريق الفقهاء ، فأما علل السلف ما كانت تخلو عن الملاءمة أو التأثير ؛ ولهذا كان الواحد منهم يتأمل مدة فلا يقف فى حادثة إلا على قياس أو قياسين ، والواحد من المتأخرين ربما يتمكن فى مجلس واحد من أن يذكر فى حادثة خمسين علة من هذا النحو أو أكثر ، ولا مشابهة بين غسل الأعضاء فى الطهارة وبين القطع فى السرقة ، ولا بين مدة المسح والقراءة فى الصلاة ، ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة ، فعرفنا أن هذا النوع مما لا يخفى فساده .

وأما ما يكون[3] بزيادة وصف فنحو تعليل بعض أصحاب الشافعى فى مس الذكر إنه حدث ؛ لأنه مس الفرج فينتقض الوضوء به كما لو مسه عند البول ؛ فإن هذا القياس لا يستقيم إلا بزيادة وصف فى الأصل وبذلك

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

(٢) أى لا تثبت الرجعة بالقتل – هامش العثمانية .

(٣) وفى النسختين : وأما النوع الثانى فنحو .

الوصف يثبت الفرق بين الفرع والأصل ويثبت الحكم به فى الأصل . وكذلك قولهم فى إعتاق المكاتب عن الكفارة إنه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز ، كما لو أدى بعض بدل الكتابة ثم أعتقه ؛ لأن استقامة هذا القياس بزيادة وصف فى الأصل به يقع الفرق وهو أن المستوفى من البدل يكون عوضاً ، والتكفير لا يجوز بالإعتاق بعوض . ونحو ما علل بعضهم فى شراء الأب بنية الكفارة إنه تكفير بتحرير أبيه فلا يجوز ، كما لو كان حلف بعتقه إن ملكه ؛ فإن استقامة هذا التعليل بزيادة وصف به يقع الفرق من حيث إن المحلوف بعتقه إذا عتق عند وجود الشرط لا يصير مكفراً به وإن نواه عند ذلك أباً كان أو أجنبيا .

والنوع الثالث : نحو ما يعلل به بعض أصحاب الشافعى فى أن الأخ لا يعتق على أخيه إذا ملكه . قال : عتق الأخ[1] تتأدى به الكفارة فلا يثبت بمجرد الملك كعتق ابن العم . وهذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً ، فإن عندنا عتق القريب وإن كان مستحقا عند وجود الملك تتأدى به الكفارة حتى قلنا : إذا اشترى أباه بنية الكفارة يجوز ، خلافاً للشافعى رحمه الله . ونحو ما علل به بعضهم فى الكتابة الحالة أنها لا تمنع جواز التكفير بتحريره فتكون فاسدة كالكتابة على القيمة ؛ فإن هذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً ؛ لأن التكفير بإعتاق المكاتب كتابة صحيحة جائزة عندنا ، وربما يكون هذا الاختلاف فى الأصل نحو ما يعلل به بعض أصحاب الشافعى فى الإفطار بالأكل والشرب إنه إفطار بالمطعوم فلا يوجب الكفارة كما لو كان فى يوم أبصر الهلال وحده ورد الإمام شهادته .

وأما النوع الرابع : فنحو تعليل الشافعى فى النكاح إنه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال ، وفى الأخ لا يعتق على أخيه لأنه ليس

(١) كذا فى الأصول : ولعل الصواب فإن عتق الأخ .

بينهما بعضية ، وفى المبتوتة إنه لا يلحقها الطلاق لأنه ليس بينهما نكاح ، وفى إسلام المروى بالروى إنه يجوز لأنه لم يجمع البدلين الطعم والثمنية ، وهذا فاسد لأنه استدلال بعدم وصف والعدم لا يصلح أن يكون موجباً حكماً ، وقد بينا أن العدم الثابت بدليل لا يكون بقاؤه ثابتاً بدليل فكيف يستدل به لإثبات حكم آخر .

فإن قيل : مثل هذا التعليل كثير فى كتبكم . قال محمد رحمه الله : ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف لأنه ليس بمال ، والزوائد لا تضمن بالغصب لأنه لم يغصب الولد . وقال أبو حنيفة رحمه الله : العقار لا يضمن بالغصب لأنه لم ينقله ولم يحوله . وقال فيما لا يجب فيه الخمس : لأنه لم يوجف عليه المسلمون . وقال فى تناول الحصاة : لا تجب الكفارة لأنه ليس بمطعوم . وقال فى الجد : لا يؤدى صدقة الفطر عن النافلة لأنه ليس عليه ذلك . فهذا استدلال بعدم وصف أو حكم . قلنا : أولاً هذا عندنا غير مذكور على وجه المقايسة بل على وجه الاستدلال فيما كان سببه واحداً معيناً بالإجماع نحو الغصب ؛ فإن ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب ، فالاستدلال بانتفاء الغصب على انتفاء الضمان يكون استدلالاً بالإجماع . وكذلك وجوب ضمان المال بسبب يستدعى المماثلة بالنص وله سبب واحد عين وهو إتلاف المال ، فيستقيم الاستدلال بانتفاء المالية فى المحل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوماً فى الشرع بالإجماع نحو الخمس فإنه واجب فى الغنيمة لا غير وطريق الاغتنام الايجاف عليه بالخيل والركاب ، فالاستدلال به لنفى الخمس يكون استدلالاً صحيحاً ، وقد بينا أنه إبلاء العذر فى بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم . فأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلاً بعدم الوصف وعدم الوصف لا يعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتاً باعتبار وصف آخر ؛ لأنه وإن لم يكن مالاً فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والأصل المتفق عليه الحدود والقصاص ، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص ، فعرفنا أن بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به لإثباته بشهادة

النساء مع الرجال . وكذلك ما علل به من أخوات هذا الفصل فهو يخرج على هذا الحرف إذا تأملت .

فصـــل

ومن هذا النوع الاحتجاج بأن الأوصاف محصورة عند القائسين ، فإذا قامت الدلالة على فساد سائر الأوصاف إلا وصفا واحداً تثبت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة . هذا طريق بعض أصحاب الطرد . وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق . قال الشيخ رحمه الله : وقد كان بعض أصدقائى عظيم الجد فى تصحيح هذا الكلام ، بعلة أن الأوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بعلة للحكم بل العلة وصف منها ، فإذا قام الدليل على فساد سائر الأوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الإجماع كأصل الحكم ؛ فإن العلماء إذا اختلفوا فى حكم حادثة على أقاويل ، فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الأقاويل إلا واحدا ثبت صحة ذلك القول ، وذلك نحو اختلاف العلماء فى جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه ، فإنا إذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف ، وقول من يقول بالقرعة ، وقول من يقول بالتوقف إنه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعاً . وإذا قال لنسائه الأربعة : إحداكن طالق ثلاثاً ووطىء ثلاثاً منهن حتى يكون ذلك دليلاً على انتفاء المحرمة عنهن تعين بها الرابعة محرمة فكان تقرب هذا من الأدلة العقلية . قال الشيخ : وعندى أن هذا غلط لا نجوز القول به ، وهو مع ذلك نوع من الاحتجاج بالدليل[1] . أما بيان الغلط فيه وهو أن ما يجعله هذا القائل دليل صحة علته هو الدليل على فساده ؛ لأنه لا يمكنه سلوك هذا الطريق إلا بعد قوله بالمساواة بين الأوصاف فى أن كل وصف منها صالح أن يكون علة للحكم ، وبعد ثبوت هذه المساواة فالدليل الذى يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقى منها ؛ لأنه متى علم المساواة بين شيئين فى الحكم ثم ظهر لأحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل

---

(١) وفى الهندية : بلا دليل . ولعل الصواب ما فى الهندية .

ذلك الحكم فى الآخر ، كمن يقول لغيره : اجمل زيداً وعمراً فى العطية سواء ثم يقول أعط زيداً درهماً ، يكون ذلك تنصيصاً على أنه يعطى عمراً أيضاً درهماً ، فعرفنا أنه لا وجه للتحرز عن هذا الفساد إلا ببيان تفاوت بين هذا الوصف وبين سائر الأوصاف فى كونه علة للحكم ، وذلك التفاوت لا يتبين إلا ببيان التأثير أو الملاءمة فيضطر إلى بيانه شاء أو أبى ، ثم وإن قام الدليل على فساد سائر الأوصاف على وجه لا عمل لذلك الدليل فى إفساد هذا الوصف الواحد ، فنحن نتيقن أن ذلك الدليل كما لا يوجب فساد هذا الوصف لا يوجب صحته ، فلا يبقى على تصحيح هذا الوصف دليل سوى أنه لم يقم الدليل على فساده ، ولو جاز إثبات الوصف موجباً للحكم بهذا الطريق لجاز إثبات الحكم بدون هذا الوصف بهذا الطريق ، وهو أن يقول حكم الحادثة كذا لأنه لم يقم الدليل على فساد هذا الحكم ، وما قاله من الاستدلال بالحكم فهو وهم ؛ لأن بإفساد مذهب الخصم لا يثبت صحة مذهب المدعى للحكم بوجه من الوجوه ، وكيف يثبت ذلك والمبطل دافع والمدعى للحكم مثبت وحجة الدفع غير حجة الإثبات . ثم الدليل على أن بقيام دليل الفساد فى سائر الأوصاف لا تثبت صحة الوصف الذى ادعاه المعلل فى الشرعيات أن من أحكام الشرع ما هو غير معلول أصلاً بل الحكم فيه ثابت بالنص ، فبقيام الدليل على فساد سائر الأوصاف لا ينعدم احتمال قيام الدليل على فساد هذا الوصف حقيقة ولا حكماً من هذا الوجه ، لجواز أن يكون هذا النص غير معلول أصلاً ، وبه فارق العقليات ، ثم احتمال الصحة والفساد فى هذا الوصف بالإجماع كان مانعاً من جعله حجة لإثبات الحكم قبل قيام الدليل على فساد سائر الأوصاف فكذلك بعده لأن احتمال تعينه قائم .

باب وجوه الاعتراض على العلل

قال رضى الله عنه : العلل نوعان : طردية ومؤثرة . والاعتراض على كل نوع من وجهين : فاسد وصحيح . فالاعتراضات الفاسدة على العلل المؤثرة أربعة : المناقضة ، وفساد الوضع ، ووجود الحكم مع عدم العلة ، والمفارقة بين

الأصل والفرع . والصحيحة أربعة : الممانعة ، ثم القلب المبطل ، ثم العكس الكاسر ، ثم المعارضة بعلة أخرى .

فأما المناقضة فإنها لا ترد على العلل المؤثرة ؛ لأن التأثير لا يتبين إلا بدليل الكتاب أو السنة أو الإجماع . وهذه الأدلة لا تتناقض ؛ فإن أحكام الشرع عليها تدور ولا تناقض فى أحكام الشرع ، وقد بينا أنه لا توجد العلة بدون الحكم على الوجه الذى ظهر أثرها فى الحكم بل لابد أن ينعدم الحكم لتغير وصف بنقصان أو زيادة ، وبه تتبدل العلة فتنعدم العلة المؤثرة التى أثبت المعلل الحكم بها وانعدام الحكم عند انعدام العلة لا يكون دليل انتقاض العلة . وهو نظير الشاهد فإنه مع استجماع شرائط الأداء إذا ترك لفظة الشهادة أو زاد عليها فقال فيما أعلم فإنه لا يجوز العمل بشهادته وكان ذلك باعتبار انعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى . وبيان هذا أنا إذا عللنا فى تكرار المسح بالرأس أنه مسح مشروع فى الطهارة فلا يسن تثليثه كالمسح بالخف لا يدخل الاستنجاء بالأحجار نقضاً ؛ لأن المسح هناك غير مشروع فى الطهارة إنما المشروع إزالة النجاسة العينية حتى لو تصور خروج الحدث من غير أن يتنجس شىء مما هو ظاهر لم يجب المسح أصلاً ، وإزالة النجاسة غير المسح وهو لا يحصل بالمرة إلا نادراً ، فعرفنا أن انعدام الحكم لانعدام العلة .

وأما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على العلة المؤثرة ؛ لأنه دعوى لا يمكن تصحيحها ؛ فإن تأثير العلة إنما يثبت بدليل موجب للحكم كما بينا ، ومعلوم أنه لا يجوز دعوى فساد الوضع فى الكتاب والسنة والإجماع .

وأما وجود الحكم مع عدم العلة فإن الحكم يجوز أن يكون ثابتاً بعلة أخرى ؛ لأن ثبوته بعلة لا ينافى كونه ثابتاً بعلة أخرى ؛ ألا ترى أن الحكم يجوز أن يثبت بشهادة الشاهدين ، ويجوز أن يثبت بشهادة أربعة حتى إذا رجع اثنان قبل القضاء يبقى القضاء واجباً بشهادة الباقيين . وكذلك يجوز أن يكون الأصل معلولا بعلتين يتعدى الحكم بإحداهما إلى فروع

وبالأخرى إلى فروع أخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم فى موضع ثابتاً بالعلة الأخرى دليل فساد العلة .

فأما المفارقة فمن الناس من ظن أنها مفاقهة ، ولعمرى المفارقة مفاقهة ولكن فى غير هذا الموضع ، فأما على وجه الاعتراض على العلل المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها فى موضع النزاع . وبيان هذا من وجوه ثلاثة : أحدها أن شرط صحة القياس لتعدية الحكم إلى الفروع تعليل الأصل ببعض أوصافه لا بجميع أوصافه ، وقد بينا أنه متى كان التعليل بجميع أوصاف الأصل لا يكون مقايسة ، فبيان المفارقة بين الأصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك فى الفرع ويرجع إلى بيان صحة المقايسة ، فأما أن يكون ذلك اعتراضاً على العلة فلا . ثم ذكر وصف آخر فى الأصل يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد فى موقف المنكر إلى أن تتبين له الحجة لا فى موضع الدعوى ، وإن اشتغل بإثبات دعواه فذلك لا يكون سعياً فى إثبات الحكم المقصود وإنما يكون سعياً فى إثبات الحكم فى الأصل وهو مفروغ عنه ، ولا يتصل ما يثبته بالفرع إلا من حيث إنه ينعدم ذلك المعنى فى الفرع وبالعدم لا يثبت الاتصال ، وقد بينا أن العدم لا يصلح أن يكون موجباً شيئاً ، فكان هذا منه اشتغالا بما لا فائدة فيه . والثالث ما بينا أن الحكم فى الأصل يجوز أن يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الأخرى ، فبان انعدام[1] فى الفرع الوصف الذى يروم به السائل الفرق ، وإن سلم له أنه علة لإثبات الحكم فى الأصل فذلك لا يمنع المجيب من أن يعدى حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذى يدعيه أنه علة للحكم ، ومالا يكون قدحاً فى كلام المجيب فاشتغال السائل به يكون اشتغالا بما لا يفيد ، وإنما المفاقهة فى الممانعة حتى يبين المجيب تأثير علته ، فالفقه حكمة باطنة ، وما يكون مؤثراً فى إثبات الحكم شرعاً فهو الحكمة الباطنة ، والمطالبة به تكون مفاقهة ،

---

(١) وفى العثمانية : انعدم .

فأما الإعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولا لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لإثبات الحكم ، واشتغالاً بإثبات الحكم بما ليس بحجة أصلا فى موضع النزاع وهو عدم العلة ، فتبين أن هذا ليس من الفاقهة فى شىء ، والله أعلم .

فصل الممانعة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الممانعة أصل الاعتراض على العلة المؤثرة من حيث إن الخصم المجيب يدعى أن حكم الحادثة ما أجاب به ، فإذا لم يسلم له ذلك يذكر وصفاً يدعى أنه علة موجبة للحكم فى الأصل المجمع عليه وأن هذا الفرع نظير ذلك الأصل ، فيتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف إلى الفرع ، وفى هذا الحكم دعويان[1] فهو أظهر فى الدعوى من الأول ، أى حكم الحادثة ، وإن كانت المناظرة لا تتحقق إلا بمنع دعوى السابق عرفنا أنها لا تتحقق إلا بمنع هذه الدعاوى أيضاً فيكون هو محتاجاً إلى إثبات دعاويه بالحجة ، والسائل منكر فليس عليه سوى المطالبة لإقامة الحجة بمنزلة المنكر فى باب الدعاوى والخصومات ، وإليه أشار صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم حيث قال للمدعى : « ألك بينة » وبالممانعة يتبين العوار ، ويظهر المدعى من المنكر ، والملزم من الدافع بعد ما ثبت شرعاً أن حجة أحدهما غير حجة الآخر .

ثم الممانعة على أربعة أوجه : ممانعة فى نفس العلة ، وممانعة فى الوصف الذى يذكر المعلل أنه علة ، وممانعة فى شرط صحة العلة أنه موجود فى ذلك الوصف ، وممانعة فى المعنى الذى به صار ذلك الوصف علة للحكم .

أما الممانعة فى نفس العلة فكما بينا أن كثيرا من العلل إذا تأملت فيها تكون احتجاجا بلا دليل ، وذلك لا يكون حجة على الخصم لإثبات

---

(١) إحدى الدعويين ذكر الوصف ، والثانية التعدية ، والأول جواب حكم الحادثة . هامش العثمانية .

الحكم . وبيان هذا فيما علل به الشافعى رحمه الله فى النكاح أنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود والقصاص . وهذا النوع لا يصلح حجة لإيجاب الحكم عندنا على ما بينا ، فترك الممانعة فيه تكون قبولا من الخصم ما لا يكون حجة أصلا وذلك دليل الجهل ، فكانت المانعة فى هذا الموضع دليل المفاقهة .

وأما ممانعة الوصف الذى هو العلة فبيانه فيما علل به أبو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما أن الإيداع من الصبى تسليط على الاستهلاك ؛ فإن مثل هذا الوصف لا بد أن يكون ممنوعا عند الخصم ؛ لأن بعد ثبوته لا يبقى للمنازعة فى الحكم معنى . ونحو ما علل به أبو حنيفة فيمن اشترى قريبه مع غيره أن الأجنبى رضى بالذى وقع العتق به بعينه ونحو ما علل به علماؤنا فى صوم يوم النحر أنه مشروع لأنه منهى عنه والنهى يدل على تحقق المشروع ليتحقق الانتهاء عنه كما هو موجب النهى ؛ فإن عند الخصم مطلق النهى بمنزلة النسخ حتى ينعدم به المشروع أصلا . فلا بد من هذه الممانعة لمن يريد الكلام فى المسألة على سبيل المفاقهة .

وأما الممانعة فى الشرط الذى لا بد منه ليصير الوصف علة ، بيانه فيما ذكرنا أن من الأوصاف ما يكون مغيراً حكم الأصل ومن شرط صحة العلة أن لا يكون مغيراً حكم النص ، وذلك نحو تعليل الأشياء الأربعة بالطعم فإنه يغير حكم النص ؛ لأن الحكم فى نصوص الربا حرمة الفضل على القدر وثبوت الحرمة إلى غاية وهو المساواة ، والتعليل بالطعم يثبت فى المنصوص حرمة فضل لا على القدر ، وحرمة مطلقة لا إلى غاية المساواة ، يعنى فى الحفنة من الحنطة ، وفيما لا يدخل تحت القدر من المطعومات التى هى فرع فى هذا الحكم ، فلا بد من هذه الممانعة ؛ لأن الحكم لا يثبت بوجود ركن الشىء مع انعدام شرطه .

وأما الممانعة فى المعنى الذى يكون به الوصف علة موجبة للحكم شرعاً فهو المطالبة ببيان التأثير ، لما بينا أن العلة به تصير موجبة للحكم شرعاً وهى الحكمة الباطنة التى يعبر عنها بالفقه

والحاصل أن فى الدعوى والإنكار يعتبر المعنى دون الصورة ، فقد يكون المرء مدعياً صورة وهو منكر معنى ؛ ألا ترى أن المودع إذا ادعى رد الوديعة يكون منكراً للضمان معنى ؛ ولهذا كان القول قوله مع اليمين ، وإنما جعل الشرع اليمين فى جانب المنكر . والبكر إذا قالت : بلغنى النكاح فرددت ، وقال الزوج بل سكتت ، فالقول قولها عندنا ، وهى فى الصورة تدعى الرد ولكنها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها فى المعنى فكانت منكرة لا مدعية . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما : إذا اختلف المتبايعان فى الثمن بعد هلاك السلعة فالقول قول المشترى مع يمينه ، وهو فى الصورة يدعى بيعاً بأقل الثمنين ولكنه فى المعنى منكر للزيادة التى يدعيها البائع ، فعرفنا أنه إنما يعتبر المعنى فى الدعوى والإنكار دون الصورة .

إذا ثبت هذا فنقول : هذه الوجوه من الممانعة تكون إنكارا من السائل فلا حاجة به إلى إثبات إنكاره بالحجة ، واشتغاله بذلك يكون اشتغالا بمالا يفيد ، وقوله إن الحكم فى الأصل ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة أخرى يكون إنكاراً صحيحاً من حيث المعنى وإن كان دعوى من حيث الصورة ؛ لأن الحكم المتعلق بعلة ذات وصفين لا يثبت بوجود أحد الوصفين . وذلك نحو ما يعلل به الشافعى رحمه الله فى اليمين المعقودة على أمر فى المستقبل لأنها يمين بالله مقصودة فيتعدى الحكم بهذا الوصف إلى الغموس . فإنا نقول : الحكم فى الأصل ثبت بهذا الوصف مع قرينة وهو توهم البر فيها فيكون هذا منعاً لما ادعاه الخصم والخصم هو المحتاج إلى إثبات دعواه بالحجة . فأما قول السائل : ليس المعنى فى الأصل ما قلت وإنما المعنى فيه كذا ، هو إنكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى وهو دعوى غير مفيد فى موضع النزاع ؛ لأنه لا يمكنه أن يقول فى موضع النزاع لتقرير ذلك المعنى سوى أن هذا المعنى معدوم فى موضع النزاع ، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وإن كان هذا يصلح للترجيح به من وجه ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

فصل القلب والعكس

قال رضى الله عنه : تفسير القلب لغة : جعل أعلى الشيء أسفله وأسفله أعلاه . من قول القائل : قلبت الإناء إذا نكسه ، أو هو : جعل بطن الشيء ظهراً والظهر بطناً . من قول القائل : قلبت الجراب إذا جعل باطنه ظاهراً وظاهره باطناً ، وقلبت الأمر إذا جعله ظهراً لبطن . وقلب العلة على هذين الوجهين . وهو نوعان : أحدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا ، وهذا مبطل للعلة ؛ لأن العلة هى الموجبة شرعاً والمعلول هو الحكم الواجب به فيكون فرعاً وتبعاً للعلة ، وإذا جعل التبع أصلا والأصل تبعاً كان ذلك دليل بطلان العلة . وبيانه فيما قال الشافعى فى الذمى إنه يجب عليه الرجم لأنه من جنس من يجلد بكره مائة فيرجم ثيبه كالمسلم . فيقلب عليه فنقول : فى الأصل إنما يجلد بكره لأنه يرجم ثيبه فيكون ذلك قلباً مبطلا لعلته باعتبار أن ما جعل فرعاً صار أصلا وما جعله أصلا صار تبعاً . وكذلك قوله : القراءة ركن يتكرر فرضاً فى الأوليين فيتكرر أيضاً فرضاً فى الأخريين كالركوع . وهذا النوع من القلب إنما يتأتى عند التعليل بحكم لحكم ، فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب ؛ إذ الوصف لا يكون حكما شرعيا يثبت بحكم آخر . وطريق المخلص عن هذا القلب أن لا يذكر هذا على سبيل التعليل بل على سبيل الاستدلال بأحد الحكمين على الآخر ؛ فإن الاستدلال بحكم على حكم طريق السلف فى الحوادث ، روينا ذلك عن النبى عليه السلام وعن الصحابة رضى الله عنهم ، ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه ، هذا على ذاك فى حال وذاك على هذا فى حال ، بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الأصل لأحدهما أيهما كان بثبوته للآخر ، ويثبت الرق فى أيهما كان بثبوته للآخر ، وذلك نحو ما يقوله علماؤنا رحمهم الله . وبيانه فيما قال علماؤنا : إن الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع كالحج ، فلا يستقيم قلبهم علينا ؛ لأن الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع ؛

لأنا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث إن المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هى محض حق الله تعالى ، على وجه يكون المضى فيها لازماً ، والرجوع عنها بعد الأداء حرام ، وإبطالها بعد الصحة جناية ، فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذاك تارة وذاك على هذا تارة . وكذلك قولنا فى الثيب الصغيرة من يكون مولياً عليه فى ماله تصرفاً يكون مولياً عليه فى نفسه تصرفا كالبكر ، وفى البكر البالغة من لا يكون مولياً عليه فى ماله تصرفاً لا يكون مولياً عليه فى نفسه تصرفاً كالرجل ، يكون استدلالاً صحيحاً بأحد الحكمين على الآخر ؛ إذ المساواة قد تثبت بين التصرفين من حيث إن ثبوت الولاية فى كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه ، فلا يستقيم قلبهم إذا ذكرنا هذا على وجه الاستدلال ؛ لأن جواز الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة وهو المقصود بالاستدلال ، بخلاف ما علل به الشافعى ، فإنه لا مساواة بين الجلد والرجم ؛ أما من حيث الذات فالرجم عقوبة غليظة تأتى على النفس والجلد لا ، ومن حيث الشرط الرجم يستدعى من الشرائط ما لا يستدعى عليه الجلد كالثيوبة . وكذلك لا مساواة بين ركن القراءة وبين الركوع ؛ فإن الركوع فعل هو أصل فى الركعة ، والقراءة ذكر هو زائد ، حتى إن العاجز عن الأذكار القادر على الأفعال يؤدى الصلاة ، والعاجز عن الأفعال القادر على الأذكار لا يؤديها ، ويسقط ركن القراءة بالاقتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق ولا يسقط ركن الركوع . وكذلك لا مساواة بين الشفع الثانى والشفع الأول فى القراءة ؛ فإنه يسقط فى الشفع الثانى شطر ما كان مشروعاً فى الشفع الأول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه فى الشفع الأول وهو الجهر بالقراءة ، ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال بأحدها على الآخر ، والقلب يبطل التعليل على وجه المقايسة .

والنوع الثانى من القلب : هو جعل الظاهر باطناً بأن يجعل الوصف الذى

علل به الخصم شاهداً عليه لصاحبه فى إثبات ذلك الحكم بعد أن كان شاهداً له ، وهـذه معارضة فيها مناقضة ؛ لأن المطلوب هو الحكم ، فالوصف الذى يشهد بإثباته من وجه وينفيه من وجه آخر يكون متناقضاً فى نفسه ، بمنزلة الشاهد الذى يشهد لأحد الخصمين على الآخر فى حادثة ، ثم للخصم الآخر عليه فى عين تلك الحادثة فإنه يتناقض كلامه ، بخلاف المعارضة بعلة أخرى فإنه لا يكون فيها معنى التناقض ، بل للاشتباه يتعذر العمل إلى أن يتبين الرجحان لأحدهما على الآخر ، فأما ما يشهد لك على خصمك ولخصمك عليك فى حادثة واحدة فى وقت واحد بأنه يتحقق فيه التعارض مع التناقض . وبيان ذلك فيما علل به الشافعى فى صوم رمضان بمطلق النية إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء . فإنا نقلب عليه فنقول : إنه صوم فرض فبعد ما تعين مرة لا يشترط لأدائه تعيين بنية أخرى كصوم القضاء . وعلل فى سنة التكرار فى المسح بالرأس فإنه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه واليدين . فإنا نقلب عليه فنقول : ركن فى الوضوء فبعد إكماله بالزيادة على المفروض فى محل الفريضة لا يسن تثليثه كالمغسولات ، وإقامة الفرض هنا يحصل بمسح الربع وبالاستيعاب يحصل الإكمال بالزيادة على الفريضة فى محل الفريضة كما فى المغسولات بالغسل ثلاثاً يحصل الإكمال بالزيادة على القدر المفروض وهو الاستيعاب فى محل المفروض .

فإن قيل : هذا القلب إنما يتأدى بزيادة وصف ، وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئاً آخر فيكون هذا معارضة لا قلبا . قلنا : نعم فى هـذا زيادة وصف ولكنها تفسير للحكم على وجه التقرير له لا على وجه التغيير ؛ فإنا نبين بهذه الزيادة أن صوم رمضان لما تعين مشروعاً فى الزمان وغيره ليس بمشروع كان قياسه من القضاء ما بعد التعيين بالشروع فيه ، والاستيعاب فى المسح بالرأس لما لم يكن ركناً كان قياسه من المغسولات بعد حصول الاستيعاب ما إذا حصل الإكمال فى المغسولات بالزيادة بعد الاستيعاب ، فيكون تقريراً لذلك الوصف بهذا التفسير لا تغييراً .

وتفسير العكس لغة وهو : رد الشيء على سننه وراءه ؛ مأخوذ من عكس المرآة ؛ فإن نورها يرد نور بصر الناظر فيما وراءه على سننه حتى يرى وجهه كأن له فى المرآة وجها وعينا يبصر به . وكذلك عكس الماء نور الشمس ؛ فإنه يرد نورها حتى يقع على جدار بمقابلة الماء كأن فى الماء شمساً .

ثم العكس فى العلة على وجهين : أحدهما رد الحكم على سننه بما يكون قلبا لعلته حتى يثبت به ضد ما كان ثابتاً بأصله ، نحو قولنا فى الشروع فى صوم النفل إن ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج ، وعكسه إن ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء ، فيكون العكس على هذا المعنى ضد الطرد ، وهذا لا يكون قادحاً فى العلة أصلا بل يصلح مرجحاً لهذا النوع من العلة على العلة التى تطرد ولا تنعكس على ما نبينه فى بابه .

والنوع الآخر ما يكون عكساً يوجب الحكم لا على سنن حكم الأصل ، بل على مخالفة حكم الأصل ، وذلك نحو ما يعلل به الشافعى فى أن الصوم عبادة لا يمضى فى فاسدها فلا تصير لازمة بالشروع فيها كالوضوء ، وعكسه الحج[1] فهذا التعليل له ، نظير التعليل الأول لنا ، ونحن إذا قلنا بأن ما يلتزم بالنذر من العبادة يلتزم بالشروع كالحج فهو يقول ينبغى أن يستوى حكم الشروع فيه بنية النفل وحكم الشروع فيه على ظن أنه عليه[2] كالحج ، فيكون فى هذا العكس نوع كسر للعلة حيث تمكن الخصم به من إثبات حكم هو مخالف للحكم الأول ولكنه ليس بقوى ؛ فإن الحكم الذى تعلقه مجمل غير مفسر وما علقنا به من الحكم مفسر فالمفسر أولى من المجمل ، ثم هو تعلق به حكم التسوية والحكم المقصود شىء آخر يختلف فيه الفرع والأصل على سبيل التضاد ؛ فإن فى الأصل يستويان حتى يجب القضاء فيهما ، وفى الفرع عنده يستويان حتى يسقط القضاء فيهما ، وإنما يستقيم هذا التعليل[3] إذا كان المقصود عين التسوية ، ولأنه فى هذا

---

(١) فإنه يمضى فى فاسدها بالشروع — هامش العثمانية .

(٢) ومعنى إذا شرع مظنونا أو بنية النفل — هامش العثمانية .

(٣) وهو الاستواء لأنه جاز أن يستويا فى الثبوت أو السقوط — هامش العثمانية .

لأجله ثبتت الحرمة وهو الأذى حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا فى لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة فى حقه ، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة فى سائر أنواع الكلام التى فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفى الأفعال كالضرب ونحوه ، وكان ذلك معلوماً بدلالة النص لابالقياس ؛ لأن قدر ما فى التأفيف من الأذى موجود فيه وزيادة . ومثال هذا ماروى أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم ، وقد علمنا أنه مارجم لأنه ماعز بل لأنه زنى فى حالة الإحصان ، فإذا ثبت هذا الحكم فى غيره كان ثابتاً بدلالة النص لابالقياس . وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفارة على الأعرابى باعتبار جنايته لا لكونه أعرابيا ، فمن وجدت منه مثل تلك الجناية يكون الحكم فى حقه ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ؛ وهذا لأن المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعاً على ماقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الهرة « إنها ليست بنجسة إنها من الطوّافين عليكم والطوّافات » ثم هذا الحكم يثبت فى الفأرة والحية بهذه العلة فلا يكون ثابتاً بالقياس بل بدلالة النص . وقال عليه السلام للمستحاضة : « إنه دم عِرْق انفجر فتوضئى لكل صلاة » ثم ثبت ذلك الحكم فى سائر الدماء التى تسيل من العروق فيكون ثابتاً بدلالة النص لابالقياس ، ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة ، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة أحدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث المعنى ؛ ولهذا جوّزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وإن كنا لانجوّز ذلك بالقياس ، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص ؛ لأن عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق ، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا فى الغنيمة ، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد فى اللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا ، فالزنا اسم لفعل معنوى له غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء بطريق حرام لاشبهة فيه وقد وجد هذا كله فى اللواطة ، فاقتضاء الشهوة بالمحل المشتهى وذلك بمعنى الحرارة واللين ، ألا ترى أن الذين لايعرفون الشرع لايفصلون بينهما ، والقصد منه السفاح

لأن النسل لاتصور له فى هذا المحل ، والحرمة هنا أبلغ من الحرمة فى الفعل الذى يكون فى القبل فإنها حرمة لا تنكشف بحال ، وإنما يبدل اسم المحل فقط فيكون الحكم ثابتاً بدلالة النص لابطريق القياس . وأبوحنيفة رضى الله عنه يقول هو قاصر فى المعنى الذى وجب الحد باعتباره ، فإن الحد مشروع زجراً وذلك عند دعاء الطبع إليه ودعاء الطبع إلى مباشرة هذا الفعل فى القبل من الجانبين فأما فى الدبر دعاء الطبع إليه من جانب الفاعل لامن جانب المفعول به ، وفى باب العقوبات تعتبر صفة الكمال لما فى النقصان من شبهة العدم ، ثم فى الزنا إفساد الفراش وإتلاف الولد حكماً فإن الولد الذى يتخلق من الماء فى ذلك المحل لايعرف له والد لينفق عليه ، وبالنساء عجز عن الاكتساب والإنفاق ولا يوجد هذا المعنى فى الدبر فإنما فيه مجرد تضييع الماء بالصب فى غير محل منبت وذلك قد يكون مباحاً بطريق العزل ، فعرفنا أنه دون الزنا فى المعنى الذى لأجله أوجب الحد ولامعتبر بتأكد الحرمة فى حكم العقوبة ، ألا ترى أن حرمة الدم والبول آكد من حرمة الخمر ، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولايجب بشرب الدم والبول للتفاوت فى معنى دعاء الطبع من الوجه الذى قررنا ، ولهذا قلنا فى قوله عليه السلام : « لا قَوَد إلا بالسيف » : إن القصاص يجب إذا حصل القتل بالرمح أو النشابة ؛ لأن لعبارة النص معنى معلوماً فى اللغة وذلك المعنى كامل فى القتل بالرمح والنشابة ، وقد عرفنا أن المراد بذكر السيف القتل به لاقبضه وإنما السيف آلة يحصل به القتل فإذا حصل بآلة أخرى مثل ذلك القتل تعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس . ثم قال أبو حنيفة رحمه الله : المعنى المعلوم بذكر السيف لغة أنه ناقض للبنية بالجرح وظهور أثره فى الظاهر والباطن ، فلا يثبت هذا الحكم فيا لايماثله فى هذا المعنى وهو الحجر والعصا . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : المعنى المعلوم به لغة أن النفس لاتطيق احتماله ودفع أثره فيثبت الحكم بهذا المعنى فى القتل بالمثقل ويكون ثابتاً بدلالة النص ، قالا لأن القتل نقض البنية وذلك بفعله لا تحتمله البنية مع صفة السلامة وهذا المعنى فى المثقل أظهر ؛ فإن إلقاء حجر الرحى والأسطوانة على إنسان لا تحتمله البنية بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمله البنية بواسطة السراية ، وإذا كان هذا أتم فى المعنى المعتبر كان ثبوت الحكم فيه

الحاضر ، كما لو تزوج امرأة بغير شهود ودخل بها ؛ فهذه معارضة بإثبات حكم فى غير المحل الذى وقع التعليل إذ الفاسد غير الصحيح والكلام فى أن النسب بعد ما صار مستحقاً بثبوته[١] لشخص هل هو يجوز أن يثبت لغيره باعتبار فراشه فإن الأول بفراشه السابق يصير مستحقاً نسب أولادها ما بقى فراشها ، فيقع الكلام بعد هذا فى الترجيح ؛ أن أصل الفراش للثانى باعتبار كونه حاضراً وكونه صاحب الماء هل يترجح على الفراش الصحيح الذى للغائب حتى ينتسخ به حكم الاستحقاق الثابت بفراشه أم لا ؟ وأبو حنيفة يقول : هذا[٢] لا يكون صالحاً للترجيح ؛ لأن الشىء لا ينسخه إلا ما هو مثله أو فوقه ، والفاسد من الفراش مع هذه القرائن لا يكون مثلا للصحيح فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح ، وبعد ما صار النسب مستحقاً لزيد لا يمكن إثباته لعمرو بوجه ما ، والنكاح بغير شهود ليس من هذا المحل فى شىء ؛ فعرفنا أنه معارضة فى غير محل الحكم . فأما وجوه المعارضة فى علة الأصل فهى فاسدة كلها لما بينا أن ذكر علة أخرى فى الأصل لا يبقى تعليله بما ذكره المعلل ؛ لجواز أن يكون فى الأصل وصفان فيتعدى الحكم بأحد الوصفين إلى الفروع دون الآخر ؛ ثم إن كان الوصف الذى يذكره المعارض لا يتعدى إلى فرع فهو فاسد ، لما بينا أن حكم التعليل التعدية فما لا يفيد حكمه أصلا يكون فاسداً من التعليل ، فإن كان يتعدى إلى فرع فلا اتصال له بموضع النزاع إلا من حيث إنه تنعدم تلك العلة فى هذا الموضع ، وقد بينا أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ؛ فعرفنا أنه لا اتصال لتلك العلة بموضع النزاع فى النفى ولا فى الإثبات ، وكذلك إن كانت تتعدى إلى فرع مختلف فيه فالمتعدية إلى فرع مجمع عليه تكون أقوى من المتعدية إلى فرع مختلف فيه ، ولما تبين فساد تلك[٣] تبين فساد هذا بطريق الأولى[٤] .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ثبوته .
(٢) أى كونه حاضرا أو كونه صاحب ماء — هامش العثمانية .
(٣) وفى النسختين : ذلك .
(٤) كذا فى الأصول الثلاثة والأولى بالطريق الأولى .

ومن الناس من يزعم أن هذه معارضة حسنة فيها معنى الممانعة ؛ لأن بالإجماع علة الحكم أحد الوصفين لا كلاهما فإذا ظهرت صحة علة السائل بظهور حكمها وهو التعدية يتبين فساد العلة الأخرى . بيانه : أنا نقول فى تعليل الحنطة إنه باع مكيلا بمكيل من جنسه متفاضلا ثم تعدى الحكم بها إلى الحص وغيره . والخصم يعارض فيقول : باع مطعوما بمطعوم من جنسه متفاضلا لتعدى الحكم به إلى المطعومات التى هى غير مقدرة كالتفاح ونحوها وقد ثبت باتفاق الخصمين أن علة الحكم أحدها فإذا ثبت صحة ما ادعاه أحدهما علة انتفى الآخر بالإجماع ، فكانت فى هذه المعارضة ممانعة من هذا الوجه . ولكننا نقول : لا تنافى بين العلتين ذاتا لجواز أن يعلق الحكم بكل واحد منهما ، فمن أنكر صحة ما ادعاه خصمه من العلة لا يفسد ذلك بمجرد تصحيح علته بل بذكر معنى مفسد فى علة خصمه ، كما أنه لا يثبت وجه صحة علته بإفساد علة خصمه بل بمعنى هو دليل الصحة فى علته ؛ فعرفنا أن هذه المعارضة فاسدة أيضاً . ثم السبيل فى كل كلام يذكره أهل الطرد على سبيل المفارقة إذا كان فقيهاً أن يذكره على وجه الممانعة فيكون ذلك فقها صحيحاً من السائل على حد الإنكار لابد من قبوله منه . وبيان ذلك أن الخصم يقول فى عتق الرهن إن هذا تصرف من الراهن مبطل لحق المرتهن عن المرهون فلا ينفذ بغير رضاه كالبيع ، والفرق لنا بين هذا وبين البيع أن ذاك يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه ، والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه ، وهو بهذا التعليل يلغى أصل العتق ولا نسلم له هذا الحكم فى الأصل ، ثم من شرط صحة العلة أن لا يكون مغيرا حكم الأصل ، فإن كان هو بالتعليل يغير حكم الأصل فيجعل الحكم فيه الإلغاء دون الانعقاد على وجه التوقف منعناه من التعليل لأنه ينعدم به شرط صحة التعليل ، وإن أثبت به حكم الأصل وهو امتناع اللزوم بعد الانعقاد فى محله لمراعاة حق المرتهن فهذا لا تصور له فيما لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه ، وكذلك[1] إن رده على إعتاق المريض فإن ذلك عندنا ليس بلغو ،

---

(١) وفى الأحدبة : ولذلك .

قلنا : نعم فى الجماع هذا النوع من التقصير ولكن فيه زيادة فى دعاء الطبع إليه من حيث إن الشَّبَق قد يغلب على المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا الشبق فى الأكل فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور حتى تتحقق المساواة بينهما ، ولكن لا تعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم فى حق الكفارة ، لأن غلبة الشبق بهذه الصفة تنعدم بإباحة الجماع ليلا ، ولأنه لا يكون إلا نادراً وصفة الكمال لا تبتنى على ما هو نادر وإنما تبتنى على ما هو المعتاد ، وإنما طريق القياس فى هذا ما سلكه الشافعى رحمه الله حيث جعل المكره والخاطئ بمنزلة الناسى باعتبار وصف العذر ؛ فإن المكره والخطأ غير النسيان صورة ومعنى ، فالحكم الثابت بالنسيان لا يكون ثابتاً بالخطأ والمكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس ، وهو قياس فاسد ؛ فإن المكره مضاف إلى غير من له الحق وهو المكره ، والخطأ مضاف إلى المخطىء أيضاً وهو مما يتأتى عنه التحرز فى الجملة فلم يكن فى معنى ما لا صنع للعباد فيه أصلا ، ألا ترى أن المريض يصلى قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ بخلاف المقيد .

ومن ذلك أن الله تعالى لما أوجب القضاء على المفطر فى رمضان بعذر ، وهو المريض والمسافر ، أوجبنا على المفطر بغير عذر بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن فى الموضعين ينعدم أداء الصوم الواجب فى الوقت والمرض والسفر عذر فى الإسقاط لافى الإيجاب ، فعرفنا أن وجوب القضاء عليهما لانعدام الأداء فى الوقت بالفطر لغة وقد وجد هذا المعنى بعينه إذا أفطر من غير عذر فيلزمه القضاء بدلالة النص . ثم قال الشافعى رحمه الله : بهذا الطريق أوجبت الكفارة فى قتل العمد ؛ لأن النص جاء بإيجاب الكفارة فى قتل الخطأ ولكن الخطأ عذر مسقط ، فعرفنا أن وجوب الكفارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطأ وذلك موجود فى العمد وزيادة فتجب الكفارة فى العمد بدلالة النص ، وبهذا الطريق أوجبت الكفارة فى الغموس ؛ لأن فى المعقودة على أمر فى المستقبل وجبت الكفارة باعتبار جنايته ؛ لما فى الإقدام على الحنث من هتك حرمة اسم الله تعالى وذلك موجود فى الغموس وزيادة ، فإنها محظورة لأجل الاستشهاد بالله تعالى كاذباً ، وهذا هو صفة الحظر فى المعقودة على أمر فى المستقبل بعد الحنث . ولكنا نقول : هذا الاستدلال

فاسد ؛ لأن الواجب بالنص الكفارة وهى اسم لعبادة فيها معنى العقوبة تبعاً من حيث إنها أوجبت جزاء ولكنها تتأدى بفعل هو عبادة والمقصود بها نيل الثواب ليكون مكفراً للذنب وإنما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى : « إنّ الحسناتِ يُذْهِبن السيئاتِ » فيستدعى سبباً متردداً بين الحظر والإباحة ؛ لأن العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها مالا حظر فيه ، فالمتردد يستدعى سبباً مترددا وذلك فى قتل الخطأ ؛ فإنه من حيث الصورة رمى إلى الصيد أو إلى الكافر وهو المباح ، وباعتبار المحل يكون محظوراً لأنه أصاب آدميا محترماً ، فأما العمد فهو محظور محض فلا يصلح سبباً للكفارة ، وكذلك المعقودة على أمر فى المستقبل فيها تردد ؛ فإن تعظيم المقسم به فى الابتداء وذلك مندوب إليه ولهذا شرعت فى بيعة نصرة الحق وفيها معنى الحظر أيضاً ، قال تعالى : « ولا تجعلوا الله عُرضةً لأيمانِكم » وقال تعالى : « واحفظوا أيمانَكم » والمراد الحفظ بالامتناع عن اليمين فلكونها دائرة بين الحظر والإباحة تصلح سبباً للكفارة ، فأما الغموس محظور محض لأن الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالى حرام ليس فيه شبهة الإباحة فمع الاستشهاد بالله تعالى أولى ، فكان الغموس باعتبار هذا المعنى كالزنا والردة[1] فلا يصلح سبباً لوجوب الكفارة .

ولا يدخل عليه القتل بالمثقل على قول أبى حنيفة فإنه موجب لكفارة وإن كان محظوراً محضاً لأن المثقل ليس بآلة للقتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة للتأديب ، ألا ترى أن إجراءه للتأديب به والمحل قابل للتأديب مباح فلتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل فى معنى الدائر ولهذا لم يجعله موجباً للعقوبة فجعله موجباً للكفارة ، ولا يدخل على هذا قتل الحربى المستأمن [عمدا[2]] فإنه غير موجب للكفارة وإن لم تمكن فيه شبهة حتى لم يكن موجبا للقصاص ؛ لأن امتناع وجوب القصاص هناك لانعدام المماثلة بين المحلين لا لشبهة ولهذا يجب القصاص على المستأمِن بقتل المستأمَن . نص عليه فى السير الكبير . وإن كان امتناع وجوب القصاص لأجل الشبهة فتلك الشبهة فى المحل لافى الفعل وفى القصاص مقابلة المحل بالمحل ولهذا لا تجب الدية مع وجوب القصاص ، فأما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة فى الفعل هناك بل هو محظور

---

(١) وفى العثمانية : والسرقة .

(٢) زيادة من الهندية .

هناك تطهير ذلك الموضع بالغسل . فعرفنا أنه انعدم الحكم لانعدام العلة ، وهذا يكون مرجحاً للعلة فكيف يكون نقضاً ؟ ! وسنقرر هذا فى بيان ترجيح العلة التى تنعكس على العلة التى لا تنعكس .

وبيان الوجه الثالث فيما يعلل به فى النذر بصوم يوم النحر أنه يوم فيصح إضافة النذر إليه كسائر الأيام ، فيورد عليه يوم الحيض نقضاً ، ووجه الدفع بالحكم الذى هو المقصود بالتعليل وهو صحة إضافة النذر بالصوم إليه وذلك اليوم يصح إضافة النذر بالصوم إليه ؛ فإنها لو قالت : لله على أن أصوم غداً ، يصح نذرها وإن حاضت من الغد ، وإنما فسد نذرها بالإضافة إلى الحيض لا إلى اليوم . وكذلك يعلل فى التكفير بالمكاتب ، فنقول : عقد الكتابة يحتمل الفسخ فلا تخرج الرقبة من جواز التكفير بعتقها كالبيع والإجارة ، فيورد عليه نقضاً ما إذا أدى بعض بدل الكتابة ، وطريق الدفع بالحكم وهو أن هذا العقد لا يخرج الرقبة من أن تكون محلا للتكفير بها ، وهنا العقد لا يخرج الرقبة من ذلك ، ولكن معنى المعاوضة هو الذى يمنع صحة التكفير بذلك التحرير ، وبعض أهل النظر يعبرون عن هذا النوع من الدفع بأن التعليل للجملة فلا يرد عليه الإفراد نقضاً ، وفقهه ما ذكرنا .

وبيان الوجه الرابع من الدفع فيما عللنا به الخارج من غير السبيلين ؛ فإنه خارج نجس فيكون حدثاً كالخارج من السبيلين ، فيورد عليه دم الاستحاضة مع بقاء الوقت نقضاً . وللدفع فيه وجهان : أحدهما أن ذلك حدث عندنا ولكن يتأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت ولهذا تلزمها الطهارة بعد خروج الوقت وإن لم يكن خروج الوقت حدثا ، والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتأخر عنه ، فهذا الدفع من جملة الوجه الثالث ببيان أنه حدث بالجملة . والثانى أن المقصود بهذا التعليل التسوية بين الفرع والأصل وقد سوينا ؛ فإن الخارج المعتاد من السبيل إذا كان دائماً يكون حدثاً موجباً للطهارة بعد خروج الوقت لا فى الوقت ، فكذلك الذى هو غير المعتاد والذى هو خارج من غير سبيل . وكذا إذا عللنا فى أن السنة فى التأمين الإخفاء بقولنا إنه ذكر لا يدخل عليه الأذان ولا التكبيرات التى يجهر بها الإمام ؛ لأن الغرض التسوية بين التأمين

وبين سائر الأذكار فى أن الأصل هو الإخفاء وذلك ثابت إلا إن جهر الإمام بالتكبيرات لا لأنها ذكر بل لإعلام من خلفه بالانتقال من ركن إلى ركن ، والجهر بالأذان والإقامة كذلك أيضاً ، ولهذا لا يجهر المقتدى بالتكبيرات ولا يجهر المنفرد بالتكبيرات ولا بالأذان والإقامة ، فيدفع النقض ببيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هـذا الذكر وبين سائر أذكار الصلاة . وبعض أهل النظر يعبرون عن هذا فيقولون : مقصودنا بهذا التعليل التسوية بين الفرع والأصل وقد سوينا بينهما فى موضع النقض كما سوينا فى موضع التعليل ، فيتبين به وجه التوفيق بطريق يندفع به التناقض ، والله أعلم .

باب الترجيح

قال رضى الله عنه : الكلام فى هذا الباب فى فصول : أحدها فى معنى الترجيح لغة وشريعة ، والثانى فى بيان ما يقع به الترجيح ، والثالث فى بيان المخلص من تعارض يقع فى الترجيح ، والرابع فى بيان ما هو فاسد من وجوه الترجيح .

فأما الأول فنقول : تفسير الترجيح لغة إظهار فضل فى أحد جانبى المعادلة وصفاً لا أصلاً ، فيكون عبارة عن مماثلة يتحقق بها التعارض ، ثم تظهر فى أحد الجانبين زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنفسها فيما تحصل به المعارضة أو تثبت به المماثلة بين الشيئين ، ومنه الرجحان فى الوزن فإنه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتى الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفرداً عن المزيد عليه مقصوداً بنفسه فى العادة نحو الحبة فى العشرة ، وهذا لأن ضد الترجيح التطفيف ، وإنما يكون التطفيف بنقصان يظهر فى الوزن أو الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذى تثبت به المماثلة على وجه لا تنعدم به المعارضة ، فكذلك الرجحان يكون بزيادة وصف على وجه لا تقوم به المماثلة ولا ينعدم بظهوره أصل المعارضة ؛ ولهذا لا تسمى زيادة درهم على العشرة فى أحد

فإنما[1] يعمل فى إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل وشرط القبض لوقوع الملك فى الهبة لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول فى البيع فقد يحتمل السقوط ، ألا ترى أن الإيجاب والقبول جميعاً يحتمل السقوط حتى ينعقد البيع بالتعاطى من غير قول ، فلأن يحتمل مجرد القبول السقوط كان أولى . ولو قال بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع بينهما تاما ، والفاسد من البيع معتبر بالجائز فى الحكم لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلاً يتعرف حكمه من نفسه ، وإذا كان ماثبت الملك بهفىالبيعالجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمناً للعتق[2] فكذلك ما يثبت به الملك فى البيع الفاسد . وبيان ما ذكرنا من الخلاف بيننا وبين الشافعى فيما إذا قال إن أكلت فعبدى حر ونوى طعاماً دون طعام ، عنده تعمل نيته لأن الأكل يقتضى مأكولاً وذلك كالمنصوص عليه فكأنه قال إن أكلت طعاماً ، ولما كان للمقتضى عموم على قوله عمل فيه نيته التخصيص ، وعندنا لا تعمل لأنه لا عموم للمقتضى ونيةالتخصيص فيما لا عموم له لغو بخلاف ما لو قال إن أكلت طعاماً ، وعلى هذا لو قال إن شربت أو قال إن لبست أو قال إن ركبت . وعلى هذا قلنا لو قال إن اغتسلت الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة لم تعمل نيته ، بخلاف ما لو قال إن اغتسلت غسلاً فإن هناك نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى . وكذلك لو قال : إن اغتسل الليلة فى هذه الدار وقال عنيت فلاناً لم تعمل نيته لأن الفاعل ليس فى لفظه وإنما يثبت بطريق الاقتضاء ، بخلاف ما لو قال إن اغتسل أحد فى هذه الدار الليلة . وعلى هذا لو قال لامرأته اعتدى ونوى الطلاق فإن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لأنها لا تعتد قبل تقدم الطلاق فيصير كأنه قال طلقتك فاعتدى ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولهذا كان الواقع رجعيا ولا تعمل نيته الثلاث فيه ، وبعد البينونة والشروع فى العدة يقع الطلاق بهذا اللفظ . وربما يستدل الشافعى رحمه الله بهذا فى أن المقتضى كالمنصوص عليه ، وهو خارج على ما ذكرنا فإنا نجعله كالمنصوص عليه بقدر الحاجة وهو أن يصير المنصوص مفيداً موجباً للحكم فأما فيما وراء ذلك فلا .

---

(١) وفى العثمانية : فإنه .

(٢) بأن قال لغيره بعت منك هذا العبد فقال المشترى فهو حر — هامش العثمانية .

قال رضى الله عنه : وقد رأيت لبعض من صنف فى هذا الباب أنه ألحق المحذوف بالمقتضى وسوى بينهما ، نخرّج على هذا الأصل قوله تعالى : « واسأل القرية » وقال المراد الأهل ، يثبت ذلك بمقتضى الكلام لأن السؤال للتبيين فإنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان ليكون مفيداً دون من لا يتحقق منه ، وقال عليه السلام « رُفع عن أمتى الخطأ والنسيانُ وما اسْتُكرِهوا عليه » ولم يرد به العين لأنه يتحقق[1] مع هذه الأعذار فلو حمل عليه كان كذباً ولا إشكال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن ذلك ، فعرفنا بمقتضى الكلام أن المراد الحكم . ثم حمله الشافعى على الحكم فى الدنيا والآخرة قولا بالعموم فى المقتضى وجعل ذلك كالمنصوص عليه ولو قال رفع عن أمتى حكم الخطأ كان ذلك عاما ، ولهذا الأصل قال لا يقع طلاق الخاطىء والمكره ولا يفسد الصوم بالأكل مكرهاً . وقلنا لا عموم للمقتضى وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع وبه ترتفع الحاجة ويصير الكلام مفيداً فيبقى معتبراً فى حكم الدنيا . كذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « الأعمالُ بالنياتِ » ليس المراد عين العمل فإن ذلك متحقق بدون النية وإنما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام . فقال الشافعى يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعى القصد والعزيمة من الأعمال قولاً بعموم المقتضى . وقلنا المراد حكم الآخرة وهو أن ثواب العمل بحسب النية ؛ لأن ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى . وعندى أن هذا سهو من قائله فإن المحذوف غير المقتضى لأن من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ، ثم ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغة ، وعلامة الفرق بينهما أن المقتضى تبع يصح باعتباره المقتضى إذا صار كالمصرح به والمحذوف ليس بتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو المنصوص ، ولا شك أن ما ينقل غير ما يصحح المنصوص . وبيان هذا أن فى قوله أعتق عبدك عنى[2] محذوفاً ويثبت التمليك بطريق الاقتضاء ليصح المنصوص ، وفى قوله « واسألِ القريةَ » الأهل محذوف للاختصار

---

(١) وفى الهندية : متحقق .

(٢) وفى العثمانية : وبيان هذا فى قوله أعتق عبدك عنى يثبت التمليك

ـ ـ ، الـكثير هنا حتى يكون لصاحب القليل حق المزاحمة معه فى الأخذ بالشفعة إلا أنه يجعل الشفعة من جملة مرافق الملك فتـكون مقسومة بين الشفعاء على قدر الملك ، كالولد والربح والثمـار من الأشجار المشتركة ، أو يجعل هذا بمنزلة ملك المبيع فيجعله مقسوماً على مقدار ما يلتزم كل واحد من المشترين من بدله وهو الثمن ، حتى إذا باع عبداً بثلاثة آلاف درهم من رجلين على أن يكون على أحدهما ألف درهم وعلى الآخر بعينه ألفا درهم فإن الملك بينهما فى المبيع يكون أثلاثاً على قدر الملك . وهذا غلط منه لأنه جعل الحـكم مقسوماً على قدر العلة ، أو بنى العلة على الحـكم ، وذلك غير مستقيم . وعلى هذا اتفقت الصحابة فى امرأة ماتت عن ابنى عم أحدهما زوجها فإن للزوج النصف والباقى بينهما بالعصوبة ولا يترجح الزوج بسبب الزوجية لأن ذلك علة أخرى لاستحقاق الميراث سوى ما يستحق به العصوبة فلا تترجح علته بعلة أخرى ولـكن يعتبر كل واحد من السببين فى حق من اجتمع فى حقه السببان بمنزلة ما لو وجد كل واحد منهما فى شخص آخر . وكذلك قال أكثر الصحابة فى ابنى عم أحدهما أخ لأم إنه لا يترجح بالأخوة لأم على الآخر ولـكن له السدس بالفرضية والباقى بينهما نصفان بالعصوبة . وقال ابن مسعود رضى الله عنه : يترجح ابن العم الذى هو أخ لأم لأن الـكل قرابة فتقوى إحدى الجهتين بالجهة الأخرى بمنزلة أخوين أحدهما لأب وأم والآخر لأب . وأخذنا بقول أكثر الصحابة ؛ لأن العصوبة المستحقة بكونه ابن عم مخالف للمستحق بالأخوة ؛ ولهذا يكون استحقاق ابن العم العصوبة بعد استحقاق الأخ بدرجات ، والترجيح بقرابة الأم فى استحقاق العصوبة إنما يكون عند اتحـاد جهة العصوبة والاستواء فى المنزلة كما فى حق الأخوين فحينئذ يقع الترجيح بقرابة الأم لأنه لا يستحق بها العصوبة ابتداء فيجوز أن تتقوى بها علة العصوبة فى جانب الأخ لأب وأم إذ الترجيح يكون بعد المعارضة والمساواة ، فأما قرابة الأخوة فهى ليست من جنس قرابة ابن العم حتى تتقوى بها العصوبة الثابتة لابن العم الذى هو أخ لأم بل يكون هذا السبب بمنزلة الزوجية فتعتبر حال اجتماعهما فى شخص واحد بحال انفراد كل واحد من السببين فى شخص آخر .

وكثير من المسائل تخرج على ما [illegible] من الأصل فى هذا الفصل إذا تأملت .

فصــــل

وما ينتهى إليه ما يقع به الترجيح فى الحاصل أربعة : أحدها قوة الأثر ، والثانى قوة الثبات على الحكم المشهود به ، والثالث كثرة الأصول ، والرابع عدم الحكم عند عدم العلة .

أما الوجه الأول فلأن المعنى الذى به صار الوصف حجة الأثر ، فمهما كان الأثر أقوى كان الاحتجاج به أولى لصفة الوكادة فيما به صار حجة . فذلك نحو دليل الاستحسان مع القياس ، ونحو الأخبار إذا تعارضت : فإن الخبر لما كان حجة لمعنى الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فما يزيد معنى الاتصال وكادة من الاشتهار وفقه الراوى وحسن ضبطه وإتقانه كان الاحتجاج به أولى .

فإن قيل : أليس أن الشهادات متى تعارضت لم يترجح بعضها بقوة عدالة بعض الشاهد وهى إنما صارت حجة باعتبار العدالة ثم بعد ظهور عدالة الفريقين لا يقع الترجيح بزيادة معنى العدالة ؟ قلنا : العدالة ليست بذى أنواع متفاوتة حتى يظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض ، وهى عبارة عن التقوى والانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ، وذلك مما لا يمكن الوقوف فيه على حد أن يرجح البعض بزيادة قوة عند الرجوع إلى حده ، بخلاف تأثير العلة فإن قوة الأثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن إنكاره . وبيان هذا فى مسائل . منها أن الشافعى علل فى طَوْل الحرة أنه يمنع نكاح الأمة لأن فى هذا العقد إرقاق جزء منه مع استغنائه عنه فلا يجوز كما لو كان تحته حرة ، وهذا الوصف بين الأثر : فإن الإرقاق نظير القتل من وجه ؛ ألا [illegible] أن الإمام فى الأسارى يتخير بين القتل والاسترقاق ؟ فكما يحرم عليه [illegible] ولده شرعاً يحرم عليه إرقاقه مع استغنائه عنه . وقلنا : هذا النكاح يجوز لعبد المسلم ؛ فإن المولى إذا دفع إليه مالاً وأذن له فى أن ينكح به ما شاء من حرة أو أمة جاز له أن ينكح الأمة ، فلما كان طَوْل الحرة لا يمنع نكاح الأمة للعبد المسلم لا يمنع للحر لوجود الحرة فى الدنيا . وتأثير ما قلنا أن تأثير [illegible]

ومعلوم أن النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم يجعل كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحاً ويجعل قائماً إلى موت الزوج فيكون لها الميراث ، فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبتت هذه الأحكام لانعدام الحاجة فيها؟ قلنا : ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه ، فإن الولد اسم مشترك إذ لا يتصور ولد فينا إلا بوالد ووالدة ، فالتنصيص على الولد يكون تنصيصاً على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيص على الأخ يكون كالتنصيص على أخيه إذ الأخوة لاتتصور إلا بين شخصين وقد بينا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتاً بمعنى النص لغة لا أن يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح هنا كاقتضاء الملك فى قوله أعتق عبدك عنى على ألف [درهم[1]] وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقياً لا باعتبار دليل يبقى بل لانعدام دليل المزيل ، فعرفنا أنه منته بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث .

وبعد ما بينا هذه الحدود نقول : الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له والتخصيص فيما فيه احتمال العموم ، والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أيضاً لأن التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة ، وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل إخراجه من أن يكون موجباً للحكم فيه بدليل يعترض وذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً . وأما الثابت بإشارة النص فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضاً لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله ، فأما ما تقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه يحتمل ذلك ؛ لأن الثابت بالإشارة[2] كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام ، والعموم باعتبار الصيغة ، فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته .

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى العثمانية : بإشارة النص .

فصـــل

وقد عمل قوم فى النصوص بوجوه هى فاسدة عندنا . فمنها ما قال بعضهم إن التنصيص على الشىء باسم العَلَم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه فى الحكم لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا أن يكون شىء من كلام صاحب الشرع غير مفيد ، وأيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم « الماء من الماء » فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفى وجوب الاغتسال بالإكسال وهم كانوا أهل اللسان . وهذا فاسد عندنا بالكتاب والسنة ؛ فإن الله تعالى قال : « منها أربعةٌ حُرُمٌ ذلك الدينُ القيِّمُ فلا تظلموا فيهن أنفسَكم » ولا يدل ذلك على إباحة الظلم فى غير الأشهر الحرم ، وقال تعالى : « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الأوقات فى المستقبل . وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يبولَنَّ أحدُكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة[1] » ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال ، والأمثلة لهذا تكثر . ثم إن عنوا بقولهم إن التخصيص[2] يدل على قطع المشاركة وهو أن الحكم يثبت بالنص فى المنصوص خاصة فأحد لا يخالفهم فى هذا ؛ فإن[3] عندنا فيما هو من جنس المنصوص الحكم يثبت بعلة النص لا بعينه ، وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفى الحكم فى غير المنصوص فهو باطل ؛ لأنه غير متناول له أصلاً فكيف يوجب نفياً أو إثباتاً للحكم فيما لم يتناوله ؟ ثم سياق النص لإيجاب الحكم ونفى الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من واجبات[4] نص الإيجاب ؛ ولأن المذهب عند فقهاء الأمصار جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجباً نفى الحكم فى غير المنصوص لكان التعليل باطلاً لأنه يكون ذلك قياساً فى مقابلة النص ، ومن لا يجوز

---

(١) وفى العثمانية : من جنابة .

(٢) وفى الهندية : إن التنصيص .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لان .

(٤) وفى العثمانية والهندية : من موجبات .

فى حق الأمة أولى . وعلل الشافعى رحمه الله فيما إذا أسلم أحد الزوجين فى دار الإسلام أو فى دار الحرب ، فإن كان قبل الدخول يتعجل الفرقة ، وإن كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء المدة ؛ فإن الحادث اختلاف الدين بين الزوجين فيوجب الفرقة عند عدم المدة كالردة ، وسوى بينهما فى الجواب فقال : إذا ارتد أحدهما قبل الدخول تتعجل الفرقة فى الحال ، وبعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلاث حيض . وبيان أثر هـذا الوصف فى ابتداء النـكاح ؛ فإن مع اختلاف الدين عند إسلام المرأة وكفر الزوج لا ينعقـد النـكاح ابتداء ، كما أن عند ردة أحدهما لا ينعقد النـكاح ابتداء ؛ فـكذلك فى حالة البقاء تستوى ردة أحدهما وإسلام أحدهما إذا كان على وجه يمنع ابتداء النـكاح ، وفى الردة إنما يثبت هذا الحـكم للاختلاف فى الدين لا لمنافاة الردة النـكاح فإنهما لو ارتدا معاً — نعوذ بالله — لا تقع الفرقة بينهما ، وإنما انعدم الاختلاف فى الدين هنا ، فأما الردة فتحققـة ، ومع تحقق المنافى لا يتصور بقاء النكاح كالمحرمية بالرضاع والمصاهرة . وقلنا نحن : الإسلام سبب لعصمة الملك ، فلا يجوز أن يستحق به زوال الملك بحال ، وكفر الذى أصر منهما على الـكفر كان موجوداً وصح معه النـكاح ابتداء وبقاء ، فلا يجوز أن يكون سبباً للفرقة أيضاً . ولا يقال هذا الـكفر إنما لم يكن سبباً للفرقة فى حال كفر الآخر لا بعد إسلامه كما لا يكون سبباً للمنع من ابتداء النـكاح فى حال كفر الآخر لا بعد إسلامه ؛ لأن اعتبار البقاء بالابتداء فى أصول الشرع ضعيف جدا ؛ فإن قيـام العدة وعدم الشهود يمنع ابتداء النـكاح ، ولا يمنع البقاء والاستغناء عن نـكاح الأمة بنـكاح الحرة يمنع نـكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء ، إذا تزوج الحرة بعد الأمة ، فإن ظهر أن واحداً من هذين السببين لا يصلح سبباً لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم المتعلق عنها ؛ لأن ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فائت شرعاً ، جعلنا السبب تفريق القاضى بعد عرض الإسلام على الذى يأبى منهما ، وهو قوى الأثر بالرجوع إلى الأصول ؛ فإن التفريق باللعان وبسبب الجب والعنة وبسبب الإيلاء يكون ثابتاً باعتبار هذا المعنى محالاً به على من كان فوات الإمساك بالمعروف من جهته

فهنا أيضاً يحال به على من كان فوات الإمساك بالمعروف بالإصرار على الكفر من جهته ، ولا يثبت إلا بقضاء القاضى . فأما الردة فهى غير موضوعة للفرقة بدليل صحتها حيث لا نكاح وبه فارق الطلاق ، وإذا لم يكن موضوعاً للفرقة عرفنا أن حصول الفرقة بها لكونها منافية للنكاح حكماً وذلك وصف مؤثر ؛ فإن النكاح يبتنى على الحل الذى هو كرامة ، وبعد الردة لا يبقى الحل ؛ لأن الردة سبب لإسقاط ما هو كرامة ، ولإزالة الولاية والمالكية الثابتة بطريق الكرامة ، فجعلها منافية للنكاح حكماً يكون قوى الأثر من هذا الوجه ، ومع وجود المنافى لا يبقى النكاح سواء دخل بها أو لم يدخل . فأما إذا ارتدا معاً فحكم بقاء النكاح بينهما معلوم بإجماع الصحابة بخلاف القياس ، وقد بينا أن المعدول به عن القياس بالنص أو بالإجماع لا يشتغل فيه بالتعليل ولا بإثبات الحكم فيه بعلة ، وقد بينا فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء ، فلا يجوز أن يجعل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة للمنع من بقاء النكاح ، وهذا لأن البقاء لا يستدعى دليلا مبقياً وإنما يستدعى الفائدة فى الإبقاء ، وبعد ردتهما نعوذ بالله يتوهم منهما الرجوع إلى الإسلام وبه تظهر فائدة البقاء . فأما الثبوت ابتداء يستدعى الحل فى المحل وذلك منعدم بعد الردة ، وعند ردة أحدهما لا يظهر فى الإبقاء فائدة مع ما هما عليه من الاختلاف . وعلى هذا علل الشافعى رحمه الله فى عدد الطلاق فإنه[1] معتبر بحال الزوج لأنه هو المالك للطلاق وعدد الملك معتبر بحال المالك كعدد النكاح ، وهذا بين الأثر ؛ لأن المالكية عبارة عن القدرة والتمكن من التصرف ، فإذا كان الزوج هو المتمكن من التصرف فى الطلاق بالإيقاع عرفنا أنه هو المالك له ، وإنما يتم الملك باعتبار كمال حال المالك بالحرية كما أن ملك التصرف بالإعتاق وغيره إنما يتم بكمال حال المالك بالحرية . وقلنا نحن : الطلاق تصرف بملك بالنكاح فيتقدر بقدر ملك النكاح وذلك يختلف باختلاف حال المرأة فى الرق[2] والحرية ؛ لأن الملك إنما يثبت فى المحل

(١) وفى النسختين : وأنه .
(٢) وفى العثمانية : بالرق .

باعتبار صفة الحل والحل ، الذى يبتنى عليه النكاح فى حق الأمة على النصف منه فى حق الحرة فبقدر ذلك يثبت الملك ثم بقدر الملك يتمكن المالك من الإبطال ، كما أن بقدر ملك اليمين يتمكن من إبطاله بالعتق ، حتى إنه إذا كان له عبد واحد يملك إعتاقاً واحداً ، فإن كان له عبدان يملك عتقين . ثم ظهر قوة الأثر لما قلنا بالرجوع إلى الأصل وهو أن ما يبتنى على ملك النكاح ويختص به فإنه يختلف باختلاف حالها ، وذلك نحو القسم فى حال قيام النكاح والعدة وحق المراجعة باعتبارها بعد الطلاق ، فعرفنا أنه يتقدر ما يبتنى على ملك النكاح بقدر الملك الثابت بحسب ما يسع المحل له . وعلى هذا علل فى تكرار المسح بأنه ركن فى الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل . وقلنا نحن : إنه مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح بالخف ، ثم كان تأثير المسح فى إسقاط التكرار أقوى من تأثير الركنية فى سنة التكرار فيه ؛ فإن التكرار مشروع فى المضمضة والاستنشاق وليسا بركن ، وتأثير المسح فى التخفيف فإن الاكتفاء بالمسح فيه مع إمكان الغسل ما كان إلا للتخفيف ، وعند الرجوع إلى الأصول يظهر معنى التخفيف بترك التكرار بعد الإكمال مع ما فيه من دفع الضرر الذى يلحقه بإفساد عمامته بكثرة ما يصيب رأسه من البلة . وعلى هذا علل فى اشتراط تعيين النية فى الصوم بأنه صوم فرض ، وهو بين الأثر ؛ فإن اشتراط النية لمعنى التقرب وصفة الفرضية قربة كالأصل . وقلنا نحن : صوم عين ، وتأثيره أن اشتراط النية ، فى العبادة فى الأصل للتمييز بين أنواعها بتعين نوع منها وهذا متعين شرعاً فلا معنى لاشتراط النية للتمييز ، ومعنى القربة يتم بوجود أصل النية ، فباعتبار قوة الأثر من هذا الوجه يظهر الترجيح . وما يخرج على هذا من المسائل لا يحصى وفيما ذكرنا كفاية لمن يحسن التأمل فى نظائرها .

وأما الوجه الثانى وهو الترجيح بقوة ثبات الحكم المشهود به فلأن أصل ذلك إنما يكون عن نص أو إجماع وما يكون ثبوته بالنص أو الإجماع يكون ثابتاً متأكداً ، فما يظهر فيه زيادة القوة فى الثبات عند العرض على الأصول يكون راجحاً باعتبار ما به صار حجة . وبيان ذلك فى مسألة

مسح الرأس أيضاً ؛ فإن الوصف الذى عللنا به له زيادة قوة الثبات على الحكم المشهود به ؛ ألا ترى أن سائر أنواع المسح كالتيمم والمسح على الخف والمسح على الجورب عند من يجيزه والمسح على الجبائر يطهر الحمة فيها بترك اعتبار التكرار ، وليس للوصف الذى علل به قوة الثبات بهذه الصفة ؛ فإن فى الصلاة أركاناً كالقيام والقراءة والركوع والسجود ثم تمامها يكون بالإكمال لا بالتكرار ؛ فعرفنا أن الركنية ليس بوصف قوى ثابت فى إثبات سنة التكرار به . وكذلك فى الصوم ؛ فإن صفة العينية قوى ثابت فى إسقاط اشتراط نية التعيين فيه حتى يتعدى إلى سائر العبادات ، كالزكاة إذا تصدق بالنصاب على الفقير وهو لا ينوى الزكاة ، والحج إذا أطلق النية ولم يعين حجة الإسلام ، والإيمان بالله تعالى . ويتعدى إلى غير العبادات نحو رد الودائع والمغصوب ورد المبيع على البائع لفساد البيع . وصفة الفرضية ليس بقوى ثابت فى اشتراط نية التعيين بعد ما صار متعيناً فى الصوم ولا فى غير الصوم . وكذلك ما علل به علماؤنا فى أن المنافع لا تضمن بالإتلاف لأن ضمان المتلفات مقدر بالمثل بالنص ، وباعتبار ما هو المقصود وهو الجبران ، وبين العين والمنفعة تفاوت فى المالية من الوجه الذى ذكرنا ، فلا يجوز أن يوجب على المتلف فوق ما أتلف فى صفة المالية ، كما لا يوجب الجيد بإتلاف الردىء . وقال الشافعى رحمه الله : المنافع تضمن بالعقد الجائز والفاسد بالدراهم فتضمن بالإتلاف كالأعيان ، ثم تأثيره تحقق الحاجة إلى التحرز عن إهدار حق المتلف عليه ؛ فإنه نظير تحقق الحاجة إلى ملك المنفعة بالعوض بالعقد . ثم هو يزعم أن علته أقوى فى ثبات الحكم المشهود به عليه من وجهين : أحدهما أنه إذا لم يكن بد من الإضرار بأحدهما فرعاية جانب المظلوم وإلحاق الخسران بالظالم بإيجاب الزيادة عليه أولى من إهدار حق المظلوم . والثانى أن فى إيجاب الضمان إهدار حق الظالم فيما هو وصف محض وهو صفة البقاء ، وفى الأصل هما شيئان وهو كونهما منتفعاً به غير أن فى طرف الظالم فضل صفة وهو البقاء فيهدر صيانة الأصل [هدر[1]] حق المظلوم .

---

(١) زيادة من الهندية .

وإذا قلنا : لا يجب الضمان كان فيه إهدار حق المتلف عليه فى أصل المالية ، ولا شك أن الوصف دون الأصل . ونحن نقول : قوة ثبات الحكم فيما اعتبرناه ؛ لأن فى إيجاب الزيادة معنى الجور ، ولا يجوز نسبة ذلك إلى الشرع بغير واسطة من العباد بحال من الأحوال ، وإذا لم نوجب الضمان فإنما لا نوجب لعجزنا عن إيجاب المثل فى موضع ثبت اشتراط المماثلة فيه بالنص ، وبه فارق ضمان العقد ؛ فإنه غير مبنى على المماثلة بأصل الوضع ، وكيف يكون مبنيا على ذلك والمبتغى به الربح والامتناع من الإقدام عند تحقق العجز أصل مشروع لنا ؟ والثانى أن فى إيجاب الزيادة إهدار حق المتلف فى هذه الزيادة فى الدنيا والآخرة . وإذا قلنا : لا يجب الضمان لا يهدر حق المتلف عليه أصلا بل يتأخر إلى الآخرة وضرر التأخير دون ضرر الإهدار . ولا يدخل على هذا إتلاف ما لا مثل له من جنسه ؛ لأن الواجب هو مثل المتلف فى المالية شرعاً إلا أنه آل الأمر إلى الاستيفاء وذلك يبتنى على الوسع . قلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار أدنى تفاوت فى القيمة ؛ لأنه لا يستطاع التحرز عن ذلك ولكن لا يتحقق فى هذا معنى نسبة الجور إلى الشرع ، فالواجب شرعاً هو المثل لا غير ، وما اعتبر من ترجيح جانب المظلوم فهو ضعيف جدا ؛ لأن الظالم لا يظلم ولكن ينتصف منه مع قيام حقه فى ملكه ، فلو لم نوجب الضمان لسقط حق المظلوم لا بفعل مضاف إلينا ، وعند إيجاب الضمان يسقط حق الظالم فى الوصف بمعنى مضاف إلينا وهو أنا نلزمه أداء ذلك بطريق الحكم به عليه ، ومراعاة الوصف فى الوجوب كمراعاة الأصل ؛ ألا ترى أن فى القصاص الذى يبتنى على المساواة التفاوت فى الوصف كالصحيحة مع الشلاء يمنع جريان القصاص ولا ينظر إلى ترجيح جانب المظلوم وإلى ترجيح جانب الأصل على الوصف ؛ فعرفنا أن قوة الثبات فيما قلنا . وعلى هذا قلنا : إن ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف فى الشهادة على الطلاق قبل الدخول ، وملك القصاص لا يضمن بالإتلاف فى الشهادة على العفو ، وقد بينا فيما سبق أن وجوب الدية عند إتلاف النفس أو الأطراف على وجه لا يمكن إيجاب المثل فيه حكم ثابت بالنص بخلاف القياس وهو لصيانة المحل عن

الإهـدار لا المماثلة على وجه الجبران ؛ لأن النفوس بأطرافها مصـونة عن الابتذال وعن الإهدار .

وأما الوجه الثالث : وهو الترجيح بكثرة الأصول فلأن كثرة الأصول فى المعنى الذى صار الوصف به حجة بمنزلة الاشتهار فى المعنى الذى صار الخبر به حجة ، وهذا يظهر إذا تأملت فيما ذكرنا من المسائل وغيرها ، وما من نوع من هذه الأنواع الثلاثة إذا قررته فى مسألة إلا وتبين به إمكان تقرير النوعين الآخرين فيه أيضاً .

وأما الوجه الرابع : وهو الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة فهو أضعف وجوه الترجيح ، لما بينا أن العدم [لا يوجب شيئاً ، وأن العدم لا يكون متعلقاً بعلة ، ولكن انعدام الحكم عند انعدام العلة[1]] يصلح أن يكون دليلا على وكادة اتصال الحكم بالعلة ، فمن هذا الوجه يصلح للترجيح . وبيانه فى المسح بالرأس أيضاً ؛ فإن التعليل بأنه ركن لا يكون فى القوة كالتعليل بأنه مسح ؛ لأن حكم ثبوت التكرار لا ينعدم بانعدام الركنية كما فى المضمضة والاستنشاق ، وحكم سقوط التكرار ينعدم بانعدام وصف المسح كما فى اغتسال الجنب والحائض ؛ فإنه يسن فيه صفة التكرار لأنه ليس بمسح . وكذلك فى كل ما يعقل تطهيراً صفة التكرار فيه يكون مسنوناً ، وفيما لا يعقل تطهيراً لا يسن فيه صفة التكرار ، وقولنا مسح ينبىء عن ذلك . وكذلك قلنا فى الأخ إذا ملك أخته إن بينهما قرابة محرمة للنكاح ، وينعدم حكم العتق بالملك عند انعدام هذا المعنى كما فى بنى الأعمام ، وهو إذا قال شخصان يجوز لأحدهما أن يضع زكاة ماله فى صاحبه فلا يعتق أحدهما على صاحبه إذا ملكه لانعدام هـذا الحكم عند انعدام هذا المعنى ؛ فإن المسلم لا يجوز له أن يضع زكاة ماله فى الكافر ، وذلك لا يدل على أنه يعتق أحدهما على صاحبه إذا ملكه . وكذلك قلنا فى بيع الطعام بالطعام إنه لا يشترط قبضه فى المجلس لأنه عين بعين ، وينعدم هذا الحكم عند انعدام

---

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

هذا الوصف ؛ فإنه فى باب الصرف يشترط القبض من الجانبين ؛ لأن الأصل فيه النقود وهى لا تتعين فى العقود فكان ديناً بدين ، وفى السلم يشترط القبض فى رأس المال ؛ لأن المسلم فيه دين ورأس المال فى الغالب نقد فيكون ديناً بدين ؛ فعرفنا أنه ينعدم الحكم عند انعدام العلة . وهو يعلل فيقول : مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض فى بيع أحدهما بالآخر كالذهب والفضة . ثم الحكم[1] لا ينعدم عند انعدام هذا المعنى فى السلم ؛ فإنه يشترط قبض رأس المال فى المجلس ، وإن جمع العقد هناك بدلين لا يحرم التفاضل إذا قوبل كل واحد منهما بجنسه . فهذا بيان الفصل الرابع .

فصـــــل

وأما المخلص من التعارض فى دليل الترجيح فطريق بيانه أن نقول : إن كل محدث موجود بصورته ومعناه الذى هو حقيقة له ، ثم تقوم به أحوال تحدث عليه ، فإذا قام دليل الترجيح لمعنى فى ذات أحد المتعارضين وعارضه دليل الترجيح لمعنى فى حال الآخر على مخالفة الأول فإنه يرجح المعنى الذى هو فى الذات على المعنى الذى هو فى الحال لوجهين : أحدهما أن الذات أسبق وجوداً من الحال ، فبعد ما وقع الترجيح لمعنى فيه لا يتغير بما حدث من معنى فى حال الآخر بعد ذلك ، بمنزلة ما لو اتصل الحكم باجتهاد فتأيد به ثم لم ينسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعد ذلك ، وإذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب أو النكاح لرجل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين لآخر . والثانى أن الأحوال التى تحدث على الذات تقوم به فكان الذات بمنزلة الأصل وما يقوم به من الحال بمنزلة التبع ، والأصل لا يتغير بالتبع على أى وجه كان . وبيان هذا فيما اتفقوا عليه أن ابن الأخ لأب وأم يكون مقدماً فى العصوبة على العم ؛ لأن المرجح فيه معنى فى ذات

---

(١) تعرض السلم فى شىء لو قوبل بجنسه لم يحرم التفاضل بينهما — هامش العثمانية .

القرابة وهو الأخوة التى هى مقدمة على العمومة ، وفى العم المرجح هو زيادة القرب باعتبار الحال . وكذلك العمة لأم مع الخالة لأب وأم إذا اجتمعتا فللعمة الثلثان باعتبار أن المرجح فى حقها هو معنى فى ذات القرابة وهو الإدلاء بالأب ، وفي الأخرى معنى في حالها وهو اتصالها من الجانبين بأم الميت. ولو كانا أخوين أحدهما لأب وأم والآخر لأب فإنه يقدم في العصوبة الذي لأب وأم ؛ لأنهما استويا في ذات القرابة فيصار إلى الترجيح باعتبار الحال وهو زيادة الاتصال لأحدهما . ولو كان ابن الأخ لأب معه ابن ابن أخ لأب وأم فإن الأخ لأب يقدم في العصوبة باعتبار الحال لما استويا في ذات القرابة وهو الأخوة . وربما خفى على الشافعى هذا الحد في بعض المسائل فهو معذور لكونه خفيا ، ومن أصاب مركز الدليل فهو ماجور مشكور .

وبيانه فى مسائل الغصب فإن علماءنا أثبتوا الترجيح باعتبار الصناعة والخياطة والطبخ والشي ، وقالوا فيمن غصب ساحة وأدخلها فى بنائه ينقطع حق المغصوب منه عن الساحة ؛ لأن الصنعة التى أحدثها الغاصب فيها قائمة من كل وجه غير مضاف إلى صاحب العين ، وعين الساحة قائم من وجه مستهلك من وجه ؛ لأنه صار مضافاً إلى الحادث بعمل الغاصب وهو البناء ، فرجحنا ما هو قائم من كل وجه باعتبار معنى فى الذات وأسقطنا اعتبار معنى قوة الحال فى الجانب الآخر وهو أنه أصل ، وفى الساحة إذا بنى عليها لما استويا فى أن كل واحد منهما قائم من كل وجه ، فرجحنا باعتبار الحال حق صاحب الساحة على حق صاحب البناء [لأن قوام البناء[1]] للحال بالساحة وقوام الساحة ليس بالبناء . وكذلك الثوب إذا قطعه وخاطه ، واللحم إذا طبخه أو شواه ؛ لأن الوصف الحادث بعمل الغاصب قائم من كل وجه ، وما هو حق المغصوب منه قائم من وجه مستهلك من وجه باعتبار العمل المضاف إلى الغاصب ، فيترجح ما هو قائم من كل وجه . وكذلك قلنا صوم رمضان يتأدى بالنية الموجودة فى أكثر النهار لأن الإمساك

---

(١) ما بين المربعين زيادة من النسختين .

فى جميع النهار ركن واحد ، وشرط كونه صوماً شرعيا النية ليحصل بها الإخلاص ، فإذا ترجح جانب الوجود باقتران النية بأكثر هذا الركن قلنا يحصل به امتثال الأمر . فالشافعى يقول : يؤخذ فى العبادات بالاحتياط ، فإذا انعدمت النية فى جزء من هذا الركن يترجح جانب العدم على جانب الوجود لأجل الاحتياط فى أداء الفريضة ، فكان ما اعتبره معنى فى الحال وهو أنه فرض يؤخذ فيه بالاحتياط ، وما اعتبرناه معنى فى الذات والمرجح فى الذات أولى بالاعتبار من المرجح فى الحال . وقال أبو حنيفة : إذا كان لرجل مائتا درهم وخمس من الإبل السائمة فسبق حول السائمة فأدى عنها شاة ثم باعها بمائتى درهم فإنه لا يضم ثمنها إلى ما عنده ولكن ينعقد على الثمن حول جديد ، فلو استفاد مائتى درهم بهبة أو ميراث فإنه يضمها إلى أقرب المالين فى الحول ، وإن كان المستفاد ربح أحد المالين أو زيادة متولدة من عين أحد المالين يضم ذلك إلى الأصل وإن كان أبعد فى الحول لأن المرجح هنا معنى فى الذات وهو كونه نماء أحد المالين فيسقط بمقابلته اعتبار الحال فى المال الآخر وهو القرب فى الحول ، وفى الأول لما استوى الجانبان فيما يرجع إلى الذات صرنا إلى الترجيح باعتبار الحال . والمسائل على هذا الأصل يكثر تعدادها ، والله أعلم .

فصل

وأما الفاسد من الترجيح فأنواع أربعة : أحدها ما بينا من ترجيح قياس بقياس آخر ؛ لأن كل واحد منهما علة شرعية لثبوت الحكم بها فلا تكون إحداهما مرجحة للأخرى بمنزلة زيادة العدد فى الشهود . وكذلك ترجيح أحد القياسين بالخبر فاسد ؛ لأن القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة فى مقابلته والمصير إلى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المماثلة كما بينا . وكذلك ترجيح أحد الخبرين بنص الكتاب فاسد ؛ لأن الخبر لا يكون حجة فى معارضة النص .

والنوع الثانى الترجيح بكثرة الأشباه فإنه فاسد عندنا . وبيانه فيما يقوله الخصم : إن الأخ يشبه الأب من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه نحو جريان القصاص من الطرفين ، وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه ،

وجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما فى صاحبه ، وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وغير ذلك من الأحكام . قالوا : فيرجح باعتبار كثرة الأشباه ، وهو فاسد عندنا لأن الأصول شواهد ، وقد بينا أن الترجيح بزيادة عدد الشهود فى الخصومات فاسد ، وفى الأحكام الترجيح بكثرة العلل فاسد ، فكذلك الترجيح بكثرة الأشباه .

والنوع الثالث الترجيح بعموم العلة ، وذلك نحو ما يقوله الخصم : إن تعليل حكم الربا فى الأشياء الأربعة بالطعم أولى لأنه يعم القليل والكثير ، والتعليل بالقدر يخص الكثير وما يكون أعم فهو أولى . وعندنا هذا فاسد ؛ لأن إثبات الحكم بالعلة فرع لإثبات الحكم بالنص ، وعندنا الترجيح فى النصوص لا يقع بالعموم والخصوص ، وعنده الخاص يقضي على العام ، كيف يقول فى العلل إن ما يكون أعم فهو مرجح على ما يكون أخص ، ثم معنى العموم والخصوص ينبنى على الصيغة وذلك إنما يكون فى النصوص ، فأما العلل فالمعتبر فيها التأثير أو الإحالة على حسب ما اختلفا فيه ، ولا مدخل للعموم والخصوص فى ذلك .

والنوع الرابع الترجيح بقلة الأوصاف ، وذلك نحو ما يقوله الخصم فى أن ما جعلته علة فى باب الربا وصف واحد وهو الطعم فأما الجنسية عندى شرط وأنتم تجعلون علة الربا ذات وصفين فتترجح علتى باعتبار قلة الأوصاف . وهذا فاسد عندنا لما بينا أن ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص ، والنص الذى فيه بعض الإيجاز والاختصار لا يترجح على ما فيه بعض الإشباع فى البيان فكذلك العلة بل أولى ؛ لأن ثبوت الحكم هناك بصيغة النص الذى يتحقق فيه الاختصار والإشباع ، وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الإيجاز والإشباع .

باب وجوه الاعتراض على العلل الطردية التى يجوز الاحتجاج بها

هذه الوجوه أربعة : القول بموجب العلة ، ثم الممانعة ، ثم بيان فساد الوضع ، ثم النقض . فنقدم بيان القول بموجب العلة لأن المصير إلى المنازعة عند تعذر إمكان الموافقة ، وأما مع إمكان الموافقة وتحصيل المقصود به فلا معنى للمصير إلى المنازعة . ثم تفسير القول بموجب العلة هو التزام ما رام المعلل التزامه بتعليله . وبيان ذلك فيما علل به الشافعى رحمه الله فى تكرار المسح بالرأس أنه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فى المغسول ؛ لأنا نقول بموجب هذا . فنقول : يسن تثليثه وتربيعه أيضاً ؛ لأن المفروض هو المسح بربع الرأس عندنا ، وعنده أدنى ما يتناوله الاسم ، ثم استيعاب جميع الرأس بالمسح سنة ، وبالاستيعاب يحصل التثليث والتربيع ولكن فى محل غير المحل الذى قام فيه الفرض ؛ لأنه لا فرق بين أن يكون تثليث الفعل فى محل أو محال ؛ فإن من دخل ثلاث أدور يقول دخلت ثلاث دخلات ، كما أن من دخل داراً واحدة ثلاث مرات يقول دخلت ثلاث دخلات ، فإن غير الحكم فقال وجب أن يسن تكراره . قلنا : الآن هذا فى الأصل ممنوع ؛ فإن المسنون فى الغسل ليس هو التكرار مقصوداً عندنا بل الإكمال وذلك بالزيادة على الفريضة إلا أن هناك الاستيعاب فرض فالزيادة بعد ذلك الإكمال لا يكون إلا بالتكرار فكان وقوع التكرار فيه اتفاقاً لا أن يكون مقصوداً ، وهنا الاستيعاب ليس بفرض فيحصل الإكمال فيه بالاستيعاب لوجود الزيادة على القدر المفروض ، والإكمال يحصل به فى الأركان نحو القراءة فى الصلاة فالإكمال يكون فيه بالإطالة لا بالتكرار ، وكذلك الإكمال فى الركوع والسجود ؛ ولأن الإكمال فيما يعقل فيه المعنى وهو التطهير بتسييل الماء على العضو إنما يكون بالتكرار كما فى غسل النجاسة العينية عن البدن أو الثوب يكون الإكمال فيه بالتكرار إلى طمأنينة القلب ، فأما فى المسح الذى لا يعقل فيه معنى التطهير لا يكون

للتكرار فيه تأثير فى الإكمال ، بل الإكمال فيه يكون بالاستيعاب الذى فيه زيادة على القدر المفروض ، وعند ذلك يضطر المعلل إلى الرجوع إلى طلب التأثير بوصف الركنية ووصف المسح الذى تدور عليه المسألة ، ثم يظهر تأثير المسح فى التخفيف ، وتحقيق معنى الإكمال فيه بالاستيعاب كما فى المسح بالخف ، ويتبين أنه لا أثر للركنية فى اشتراط التكرار ؛ فإن التكرار مسنون فى المضمضة والاستنشاق مع انعدام الركنية ، ويتبين أن ما يكون ركناً وما يكون سنة وما يكون أصلا وما يكون رخصة فى معنى الإكمال بالزيادة على القدر المفروض سواء ، ثم فى المسح الذى هو رخصة لما لم يكن الاستيعاب ركنا كالمسح بالخف كان الإكمال فيه بالاستيعاب لا بالتكرار ، وكذلك فى المسح الذى هو أصل ، وفيما يكون مسنوناً لما كان إقامة أصل السنة فيه بالاستيعاب كان الإكمال فيه بالتكرار كالمضمضة ، وكذلك فيما هو ركن إذا كان إقامة الفرض لا تحصل إلا بالاستيعاب كان الإكمال فيه بالتكرار ، فيظهر فقه المسألة من هذا الوجه .

ومن ذلك ما علل به الشافعى فى صوم التطوع إنه باشر فعل قربة لا يمضى فى فاسدها فلا يلزمه القضاء بالإفساد ؛ لأنا نقول بموجب هذه العلة ؛ فإن عندنا القضاء لا يجب بالإفساد وإنما يجب بما وجب به الأداء وهو الشروع ، فإن غير العبارة وقال وجب أن لا يلزم بالشروع كالوضوء . قلنا : الشروع فى العبادة باعتبار كونها مما لا يمضى فى فاسدها لا يكون ملزماً عندنا بل باعتبار كونها مما تلتزم بالنذر ، وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذى قاله لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذى قلنا ، ولا بد من إضافة الحكم إلى الوصف الذى هو ركن تعليله ، فإن لم يجب باعتبار وصف لا يدل على أنه لا يجب باعتبار وصف آخر ، وعند ذلك يضطر إلى إقامة الدليل على أن الشروع غير ملزم وأنه ليس نظير النذر فى كونه ملزماً ، فتبين فقه المسألة .

ومن ذلك قولهم إسلام المروى فى المروى جائز لأنه أسلم مذروعاً فى مذروع فيجوز كإسلام الهروى بالمروى ؛ لأنا نقول بموجبه ؛ فإن كونه مذروعاً فى مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد باعتبار

معنى آخر هو مفسد ؛ ألا ترى أنه يفسد بذكر شرط فاسد فيه وبترك قبض رأس المال فى المجلس مع أنه أسلم مذروعاً فى مذروع . فإذا جاز أن يفسد هذا العقد مع وجود هـذا الوصف باعتبار معنى آخر بالاتفاق فلماذا لا يجوز أن يفسد باعتبار الجنسية فيضطر عند ذلك إلى الشروع فى فقه المسألة والاشتغال بأن الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد بها إن أمكنه ذلك .

ومن ذلك تعليلهم فى الطلاق الرجعى إنها مطلقة فتكون محرمة الوطء كالبائنة ؛ لأنا نقول بموجبه ؛ فإنا لا نجعلها محللة الوطء لكونها مطلقة بل لكونها منكوحة وبالاتفاق مع كونها مطلقة إذا كانت منكوحة تكون محللة الوطء كما بعد المراجعة ؛ فإن الطلاق الواقع بالرجعة لا يرتفع ولا تخرج من أن تكون مطلقة ، فيضطر حينئذ إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو أن وقوع الطلاق هل يمكن خللاً فى النكاح أو هل يكون محرماً للوطء مع قيام ملك النكاح ، وعلى هذا يدور فقه المسألة .

ومن ذلك ما قالوا فى المختلعة لا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحة ؛ فإن عندنا باعتبار هذا الوصف لا يكون محلا لوقوع الطلاق عليها عند الإيقاع ولكن هذا لا يبقى وصفاً آخر فيها يكون به محلا لوقوع الطلاق عليها وهو ملك اليد الباقى له عليها ببقاء العدة[1] فيضطر بهذا إلى الرجوع إلى فقه المسألة .

ومن ذلك تعليلهم فى إعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة الظهار فإنه تحرير فى تكفير فلا يتأدى بالرقبة الكافرة كما فى كفارة القتل ؛ لأنا نقول بموجب هذا ؛ فإن عندنا لا يتأدى الواجب من الكفارة بهذا الوصف الذى قال بل بوجود الامتثال منه للأمر ، كما يتأدى بصوم شهرين متتابعين ، وبإطعام ستين مسكيناً عند العجز عن الصوم ، فيضطر عند ذلك إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو أن الامتثال لا يحصل هنا بتحرير الرقبة الكافرة كما لا يحصل فى كفارة القتل ؛ لأن المطلق محمول على المقيد .

ومن ذلك قولهم فى الأخ إنه لا يعتق على أخيه إذا ملكه لأنه ليس

---

(١) كان فى الأصلين ببقاء اليد ، والصواب ما فى الهند ه : ...

بينهما جزئية ؛ فإنا نقول بموجبه ؛ فباعتبار انعدام الجزئية بينهما لا يثبت العتق عندنا ولكن انعدام الجزئية لا ينفى وجود وصف آخر به تتم علة العتق وهو القرابة المحرمة للنكاح ، فيضطر عند ذلك إلى الشروع فى فقه المسألة وهو أن القرابة المحرمة للنكاح هل تصلح متممة لعلة العتق مع الملك بدون الولاد أم لا . وأكثر ما يذكر من العلل الطردية يأتى عليها هذا النوع من الاعتراض ، وهو طريق حسن لإلجاء أصحاب الطرد إلى الشروع فى فقه المسألة .

فصل فى الممانعة

قال رضى الله عنه : الممانعة على هذا الطريق على أربعة أوجه : إحداها فى الوصف ، والثانية فى صلاحية الوصف للحكم ، والثالثة فى الحكم ، والرابعة فى إضافة الحكم إلى الوصف ؛ وهذا لأن شرط صحة العلة عند أصحاب الطرد كون الوصف صالحاً للحكم ظاهراً وتعليق الحكم به وجوداً وعدماً .

أما بيان النوع الأول فيما علل به الشافعى فى الكفارة على من أفطر بالأكل والشرب قال : هذه عقوبة تتعلق بالجماع فلا تتعلق بغير الجماع كالرجم . لأنا لا نسلم أن الكفارة تتعلق بالجماع وإنما تتعلق بالإفطار على وجه يكون جناية متكاملة ، وعند هذا المنع يضطر إلى بيان حرف المسألة وهو أن السبب الموجب للكفارة الفطر على وجه تتكامل به الجناية أو الجماع المعدم للصوم ، وإذا ثبت أن السبب هو الفطر بهذه الصفة ظهر تقرر السبب عند الأكل والشرب وعند الجماع بصفة واحدة .

وبيان النوع الثانى فى تكرار المسح بالرأس فإن الخصم إذا علل فقال : هذه طهارة مسح فيسن فيها التثليث كالاستنجاء بالأحجار . قلنا : لا نسلم هذا الوصف فى الأصل ؛ فإن الاستنجاء إزالة النجاسة العينية ، فأما أن يكون طهارة بالمسح فلا ؛ ولهذا لو لم يتلوث شىء من ظاهر بدنه لا يكون عليه الاستنجاء ، ولهذا كان الغسل بالماء أفضل . ثم المسح الذى يدل على التخفيف لا يكون صالحاً لتعليق حكم التثليث به وبدون الصلاحية لا يصلح

التعليل ، فيضطر عند هذا المنع إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو إثبات التسوية بين الممسوح والمغسول بوصف صالح لتعلق حكم التكرار به ، أو التفرقة بينهما بوصف المسح والغسل ؛ فإن أحدهما يدل على الاستيعاب والآخر يدل على التخفيف بعين المسح .

وكذلك تعليلهم فى بيع تفاحة بتفاحتين إنه باع مطعوماً بمطعوم من جنسه بجازفة فلا يجوز كبيع صبرة بصبرة من حنطة . لأنا نقول : يعنى بهذه المجازفة ذاتاً أم قدراً ؟ فلا يجد بدا من أن يقول ذاتاً ، فنقول : حينئذ يعنى المجازفة فى الذات صورة أم عياراً ، فلا يجد بدا من أن يقول عياراً ؛ لأن المجازفة من حيث الصورة فى الذات لا تمنع جواز البيع بالاتفاق ؛ فإن بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة فى الذات صورة ، فربما يكون أحدهما أكثر فى عدد الحبات من الآخر . وإذا ادعى المجازفة عياراً قلنا : هذا الوصف إنما يستقيم فيما يكون داخلاً تحت المعيار والتفاح وما أشبهه لا يدخل تحت المعيار ، فلا يكون هذا الوصف صالحاً لهذا الحكم ؛ ولأن المساواة كيلاً شرط جواز العقد فى الأموال الربوية بالإجماع ، ومن ضرورته أن يكون ضده وهو الفضل فى المعيار مفسداً للعقد ، والفضل فى المعيار لا يتحقق فيما لا يدخل تحت المعيار ، كما أن المساواة فى المعيار الذى هو شرط الجواز عنده لا يتحقق فيما لا يدخل تحت المعيار ، فيضطر عند هذا إلى بيان الحرف الذى تدور عليه المسألة وهو أن حرمة العقد فى هذه الأموال عند المقابلة بجنسها أصل ، والجواز يتعلق بشرطين : المساواة فى المعيار ، واليد باليد . وعندنا جواز العقد فيها أصل كما فى سائر الأموال ، والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل فى المعيار وذلك لا يتحقق إلا فيما تتحقق فيه المساواة فى المعيار ؛ إذ الفضل يكون بعد تلك المساواة ، ولا تتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار أصلاً .

ومن ذلك تعليلهم فى الثيب الصغيرة لا يزوجها أبوها لأنها ثيب يرجى مشورتها ، فلا ينفذ العقد عليها بدون رأيها كالنائمة والمغمى عليها .

لأنا نقول : ما تعنون بقولكم بدون رأيها ؟ رأى قائم فى الحال أم رأى سيحدث أم أيهما كان ؟ فإن قالوا أيهما كان فهو باطل من الكلام ؛ لأن الثيب المجنونة تزوج فى الحال ورأيها غير مأنوس عنها لتوهم الإفاقة ، فلا نجد بدا من أن نقول المراد رأى قائم لها ، وهذا ممنوع فى الفرع ؛ فإنه ليس لها رأى قائم فى الحال فى المنع ولا فى الإطلاق ؛ فإن من لم يجوز تزويجها لم يفصل فى ذلك بين أن يكون العقد برأيها [وبدون رأيها[1]] ومن جوز العقد فكذلك لم يفصل ، فعرفنا أنه ليس لها رأى قائم ، وما سيحدث من علة أو مانع لا يجوز أن يكون مؤثراً فى الحكم قبل حدوثه ، ومن جوز حدوثه فى المنع لا فى الإثبات ؛ إذ الحكم لا يسبق علته ، فيضطر عند بيان المنع بهذه الصفة إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن رأى الولى هل يقوم مقام رأيها لانعدام اعتبار رأيها فى الحال شرعاً فيما يرجع إلى النظر لها كما فى المال والبكر والغلام أم لا يقوم رأيه مقام رأيها لما فى ذلك من تفويت الرأى عليها إذا صارت من أهل الرأى بالبلوغ ؟ وبمثل هذا الحد يتبين عوار من شرع فى الكلام بناء على حسن الظن قبل أن يتميز له الصواب من الخطأ بطريق الفقه .

وبيان الممانعة فى الحكم كثيرة . منها تعليلهم فى تكرار المسح بأنه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه ؛ لأنا لا نسلم هذا الحكم فى الأصل ، فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل الإكمال بالزيادة على قدر المفروض فى محله من جنسه كما فى أركان الصلاة ؛ فإن إكمال ركن القراءة بالزيادة على القدر المفروض فى محله من جنسه وهو تلاوة القرآن . وكذلك الركوع والسجود إلا أن فى الغسل لما كان الاستيعاب فرضاً لا يتحقق فيه الإكمال بهذه الصفة إلا بالتكرار ، فكان التكرار مسنوناً لغيره وهو تحصيل صفة الإكمال به لا لعينه ، وفى الممسوح الاستيعاب ليس بركن فيقع الاستغناء عن التكرار فى إقامة سنة الكمال ، بل بالزيادة على القدر

---

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية.

الفروض باستيعاب جميع الرأس بالمسح مرة واحدة يحصل الإكمال ، وما كان مشروعاً لغيره فإنما يشرع باعتباره فى موضع تتحقق الحاجة إليه ، فأما إذا كان ما شرع لأجله يحصل بدونه لا يفيد اعتباره ؛ ألا ترى أنه لو كرر المسح فى ربع الرأس أو أدنى ما يتناوله الاسم[1] لا يحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع الرأس بالمسح ، فبهذا يتبين أن الإكمال هنا بالاستيعاب وأنه هو الأصل ، فيجب المصير إليه إلا فى موضع يتحقق العجز عنه بأن يكون الاستيعاب ركنا كما فى المغسولات فحينئذ يصار إلى الإكمال بالتكرار ، ولا يلزمنا المسح بالأذنين فإنه مسنون لإكمال المسح بالرأس وإن لم يكن فى محل المفروض حتى لا يتأدى مسح الرأس بمسح الأذنين بحال ؛ لأن ذلك المسح لإكمال السنة فى المسح بالرأس ، ولهذا لا يأخذ لأذنيه ماء جديداً عندنا ، ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس ، والمسح فيهما أفضل من الغسل إلا أن كون الأذنين من الرأس لما كان ثابتاً بالسنة دون نص الكتاب يثبت اتحاد المحل فيما يرجع إلى إكمال السنة به ولا تثبت المحلية فيما يتأدى به الفرض الثابت بالنص فقلنا لا ينوب مسح الأذنين عن المسح بالرأس لهذا .

ومن ذلك تعليلهم فى صوم رمضان بمطلق النية أنه صوم فرض فلا يتأدى بدون التعيين بالنية كصوم القضاء . فإنا نقول : ما تعنون لهذا الحكم ؟ ألتعين بالنية بعد التعين أو قبل التعين أم فى الوجهين جميعاً ؟ فلا يجدون بدا من أن يقولوا قبل التعين ؛ لأن بعد التعين التعيين غير معتبر وهو ليس بشرط فى تأدى صوم القضاء ، وإذا قالوا قبل التعين قلنا : هذا ممنوع فى الفرع ؛ فإن التعين حاصل هنا بأصل الشرع إذ المشروع فى هذا الزمان صوم الفرض خاصة فغيره ليس بمشروع ، فلا نجد بدا حينئذ من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن نية التعيين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متعينا فى ذلك الزمان أم لا يسقط اعتباره ؟ .

---

(١) وفى النسختين : قلنا لا يحصل .

ومن ذلك تعليلهم فى بيع المطعوم الذى لا يدخل تحت المعيار بجنسه أنه باع مطعوماً بمطعوم من جنسه لا تعرف المساواة بينهما فى المعيار فيكون حراماً كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة . فإنا نقول : إيش[1] تمنون بهذا الحكم ؟ أهو حرمة مطلقة أم حرمة إلى غاية التساوى ؟ فإن قالوا : بنا غنية عن بيان هذا . قلنا : لا كذلك ، فالحرمة الثابتة إلى غاية غير الحرمة المطلقة ، والحكم الذى يقع التعليل له لا بد أن يكون معلوماً . فإن قال : أعنى الحرمة المطلقة ، منعنا هذا الحكم فى الأصل ؛ لأن الحرمة هنالك ثابتة إلى غاية وهى المساواة فى القدر ، وإن عنى الحرمة إلى غاية فقد تعذر إثبات هذه الحرمة بالتعليل فى الفرع ؛ لأن إثبات الحرمة إلى غاية إنما يتحقق فى مال تتصور فيه تلك الغاية ، وما لا يدخل تحت المعيار لا يتصور فيه الغاية وهى المساواة فى المعيار ، فكيف يتحقق إثبات الحرمة فيه إلى غاية ؟ وعند هذا المنع يضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة كما أشرنا إليه .

ومن ذلك تعليلهم فى السلم فى الحيوان أنه مال يثبت ديناً فى الذمة مهراً فيثبت ديناً فى الذمة سلماً كالثياب . فإنا نقول : ما معنى قولكم يثبت ديناً فى الذمة ؟ أتريدون به معلوم الوصف أم معلوم المالية والقيمة ؟ فإن قال : أعنى معلوم الوصف ، منعنا ذلك فى الأصل وهو المهر ؛ فقد قامت الدلالة لنا على أنه لا يشترط فيما يثبت فى الذمة مهراً أن يكون معلوم الوصف . فإن قال : نعنى معلوم المالية والقيمة ، منعنا ذلك فى الفرع ؛ فإن الحيوان بعد ذكر الأوصاف يتفاوت فى المالية تفاوتاً فاحشاً . وإن قالوا : لا حاجة بنا إلى هذا التعيين ، قلنا لا كذلك ، فاعتبار أحد الدينين بالآخر لا يصح ما لم يثبت أنهما نظيران ولا طريق لثبوت ذلك إلا الإيجاد فى الطريق الذى يثبت به كل واحد من الدينين فى الذمة ، وعند ذلك يضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن إعلام السلم فيه على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على وجه يلتحق بذوات الأمثال فى صفة المالية هل يكون شرطاً لجواز عقد السلم أم لا ؟

---

(١) وفى الهندية : أى شىء .

ومن ذلك تعليلهم فى اشتراط التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام أن العقد جمع بدلين يجرى فيهما ربا الفضل فيشترط التقابض كالأثمان ، فإنا نقول : إيش المراد بقولكم فيشترط فيهما تقابض ؟ أهو التقابض لإزالة صفة الدينية أو لإثبات زيادة معنى الصيانة[1] وأحدهما يخالف الآخر فلا بد من بيان هذا . فإن قالوا : لمعنى الصيانة ، منعنا هذا الحكم فى الأثمان ، فاشتراط التقابض هناك عندنا لإزالة صفة الدينية ؛ فإن النقود لا تتعين فى العقود ما لم تقبض ، والدين بالدين حرام شرعاً . وإن قالوا : لإزالة صفة الدينية ، لا يتمكنون من إثبات هذا الحكم فى الفرع ، فالطعام يتعين فى العقد بالتعيين من غير قبض فلا يجدون بدا من الرجوع إلى حرف المسألة وهو بيان أن اشتراط القبض فى الصرف ليس لإزالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربا ، بمنزلة المساواة فى القدر .

ومن ذلك قولهم فى من اشترى أباه ناوياً عن كفارة يمينه إنه عتق الأب فلا تتأدى به الكفارة كما لو ورثه ؛ لأنا نقول : إن عنيتم أنه لا تتأدى الكفارة بالعتق فنحن نقول فى الفرع لا تتأدى الكفارة بالعتق بل[2] الكفارة تتأدى بفعل منسوب إلى المكفر والعتق وصف فى المحل ثابت شرعاً ، وإن عنيتم الإعتاق فهذا غير موجود فى الأصل ؛ لأنه لا صنع للوارث فى الإرث حتى يصير به معتقاً ، وعند هذا لا بد من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن شراء القريب هل هو إعتاق بطريق أنه متمم علة العتق ؟ أم ليس بإعتاق وإنما يحصل العتق به حكماً للملك ؟

ومن ذلك قولهم فى أن الكفارة لا تتأدى بطعام الإباحة إنه نوع تكفير يتأدى بالتمليك [فلا يتأدى بدون التمليك[3]] كالكسوة ؛ لأنا نقول : لا تتأدى بدون التمليك مع امتثال الأمر [أم بدون امتثال الأمر . فإن قال : بى غنية عن بيان هذا ، قلنا : لا كذلك ؛ لأن التكفير مأمور به شرعاً فلا يتأدى

---

(١) أى الصيانة عن الربا — هامش العثمانية .
(٢) وفى العثمانية والهندية : إذ الكفارة .
(٣) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

المأمور به إلا بما فيه امتثال الأمر . فإن قال : مع امتثال الأمر ، منعنا هذا الحكم فى الأصل وهو إعارة الثوب من المسكين . وإن قال : بدون امتثال الأمر[1]] قلنا : هذا مسلم ولكننا نمنع انعدام امتثال الأمر فى الفرع ، والمأمور به هو الإطعام ، وحقيقته التمكين من الطعام ؛ فيضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة [وهو أن حقيقة معنى الإطعام أهو التمكين بالتغدية والتعشية أم التمليك ؟

ومنه قولهم فى القطع والضمان إنهما يجتمعان لأنه أخذ مال الغير بغير إذن مالكه فيكون موجباً للضمان كالأخذ غصباً . فإنا نقول : ما معنى هذا الحكم ؟ أهو أن يكون موجباً للضمان مع وجود ما ينافيه ، أم عند عدم ما ينافيه ؟ فإن قال : مع وجود ما ينافيه ، منعنا ذلك فى الأصل ؛ فإن غصب الباغى مال العادل لا يكون موجباً للضمان وإن كان آخذاً بغير حق وبغير إذن المالك . وإن قال : عند عدم ما ينافيه ، قلنا : بموجبه ولكن لا نسلم انعدام ما ينافى الضمان هنا ؛ فإن قطع اليد بسبب السرقة مناف للضمان عندنا أو مسقط له كالإبراء ، فلا يجد بدا من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن استيفاء القطع هل يكون منافياً للضمان أم لا ؟

وأما بيان إضافة الحكم إلى الوصف فهو على ما ذكرنا فى القول بموجب العلة ؛ فإن إضافة الحكم إلى العلل الطردية ليس بدليل موجب إضافة الحكم إلى ذلك الوصف ، بل لكونه موجوداً عند وجوده ومعدوماً عند عدمه ، وقد بينا أن العدم لا يصلح لإضافة الحكم إليه وكذلك كل تعليل يكون بنفى وصف أو حكم ؛ فإنا نمنع صلاحية ذلك الوصف لإضافة الحكم إليه ، نحو تعليلهم فى الأخ أنه لا يعتق على أخيه إذا ملكه لأنه ليس بينهما بعضية كابن العم ؛ فإنا نمنع فى ابن العم أن يكون انتفاء العتق عند دخوله فى ملكه لهذا الوصف إذ العدم لا يجوز أن يكون موجباً شيئاً . وكذلك قولهم فى النكاح إنه لا يثبت بشهادة الرجال والنساء لأنه ليس بمال كالحدود .

---

(١) زيادة من النسختين .

فإنا نمنع إضافة هذا الحكم فى الحدود إلى هذا الوصف ؛ لأن كون الحد ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال . وتعليلهم فى الإحصار بالمرض أنه لا يفارقه ما حل به بالإحلال كالذى ضل الطريق المهانمة فى الأصل على هذا الوجه . وتعليلهم فى المبتوتة أنها لا تستوجب النفقة ولا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحة كالمطلقة قبل الدخول ؛ فإنا نمنع إضافة هذا الحكم فى الأصل إلى هذا الوصف إذ العدم لا يصلح أن يكون موجباً شيئاً . وعلى هذا تخرج ما شئت من المسائل .

فصل فى بيان فساد الوضع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن فساد الوضع فى العلل بمنزلة فساد الأداء فى الشهادة وأنه مقدم على النقض ؛ لأن الاطراد إنما يطلب بعد صحة العلة ، كما أن الشاهد إنما يشتغل بتعديله بعد صحة أداء الشهادة منه ؛ فأما مع فساد فى الأداء لا يصار إلى التعليل لكونه غير مفيد . ثم تأثير فساد الوضع أكثر من تأثير النقض ؛ لأن بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال إلى علة أخرى ، فأما النقض فهو جحد مجلس يمكن الاحتراز عنه فى مجلس آخر . وبيانه فيما قال الشافعى فى إسلام أحد الزوجين إن الحادث بينهما اختلاف الدين ، فالفرقة به لا تتوقف على قضاء القاضى كالفرقة بردة أحد الزوجين . لأنا نقول : هذا الاختلاف إنما حصل بإسلام من أسلم منهما ، فأما باعتبار بقاء من بقى على الكفر الحال حال الموافقة فقد كان بينهما الموافقة وهذا على دينه ، فعرفنا أن الاختلاف الحادث بإسلام المسلم منهما هو سبب لعصمة الملك وزيادة معنى الصيانة فيه ، فالتعليل به لاستحقاق الفرقة يكون فاسداً وضعاً فى الفرع وإن كان صحيحاً فى الأصل من حيث إن الاختلاف هناك حادث بالردة وهى سبب لزوال الملك والعصمة . وكذلك قولهم فى المسح بالرأس إنه ركن فى الطهارة فيسن تثليثه كغسل الوجه فاسد وضعاً ؛ لأنه يرد المسح المبنى

على التخفيف إلى الغسل المبنى على المبالغة ليثبت فى المسح زيادة غلظ فوق ما فى الغسل ؛ فإن فى الغسل الإكمال بالتثليث فى محل الفرض خاصة ، وبهذا التعليل يجعل التثليث فى الممسوح مشروعاً للإكمال فى موضع الفرض وغير موضع الفرض ؛ فإن الفرض يتأدى بالربع وهو يجعل التثليث مسنونا بالاستيعاب .

ومن ذلك قولهم فى الصرورة إذا حج بنية النفل يقع عن الفرض لأن فرض هذه العبادة يتأدى بمطلق النية فيتأدى بنية النفل أيضاً كالزكاة ؛ فإن التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكاة فنية النفل كان كذلك . ولكنا نقول : هذا فاسد وضعاً ؛ لأنه بهذا الطريق يرد المفسر إلى المجمل ، ويحمل المقيد على المطلق ، وإنما المجمل يرد إلى المفسر ليصير به معلوم المراد ، والمطلق يحمل على المقيد عنده فى حادثتين أو فى حكمين ، وعندنا فى حادثة واحدة فى حكم واحد ، حتى رددنا مطلق القراءة فى صوم ثلاثة أيام فى اليمين إلى المقيد بالتتابع فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ، وأحد لا يقول المقيد يحمل على المطلق ، وهو نظير مطلق النقد ينصرف إلى نقد البلد المعروف لدلالة العرف ، فأما المقيد بنقد آخر فإنه لا يحمل على المطلق لينصرف إلى نقد البلد .

ومن ذلك قولهم فى علة الربا إن صفة الطعم معنى يتعلق به البقاء ، يعنون أن بقاء النفس يكون بالطعم فيكون ذلك علة موجبة لزيادة شرطين[1] فى العقد على المطعوم عند مقابلة[2] الجنسية . ونحن نقول : هذا فاسد وضعاً ؛ لأن البيع فى الأصل ما شرع إلا للحاجة ولهذا اختص بالمال الذى بذله لحوائج الناس ، وصفة الطعم تكون عبارة عن أعظم أسباب الحاجة إلى ذلك المال ؛ لأن ما يتعلق به البقاء يحتاج إليه كل واحد ، وذلك إنما يصلح علة لصحة العقد وتوسعة الأمر فيه لا للحرمة ؛ لأن تأثير الحاجة فى

---

(١) أى التساوى والتقابض — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : مقابلته بجنسه .

الإباحة بمنزلة إباحة الميتة عند الضرورة ؛ ولهذا حل لكل واحد من الغانمين تناول مقدار الحاجة من الطعام والعلف الذى يكون فى الغنيمة فى دار الحرب قبل القسمة بخلاف سائر الأموال ، فكانت العلة فاسدة وضعاً مع أنه لا تأثير لها فى إثبات المماثلة بين الموضعين الذى هو شرط جواز العقد بالنص .

ومن ذلك قولهم فى طول الحرة إن الحر لا يجوز له أن يرقّ ماءه مع غنيته عنه ، كما لو كان تحته حرة ؛ فإن تأثير الحرية فى أصل الشرع فى استحقاق زيادة النعمة والكرامة وفى إثبات صفة الكمال فى الملك ، ولهذا حل للحر أربع نسوة بالنكاح ولم يحل للعبد إلا اثنتان ، فالتعليل لإثبات الحجر عن العقد بصفة الحرية فيما لا يثبت الحجر عنه بسبب الرق يكون فاسداً فى الوضع مخالفاً لأصول الشرع .

ومن ذلك قولهم[1] فيمن جن فى وقت صلاة كامل أو فى يوم واحد فى الصوم إنه لا يلزمه القضاء ؛ لأن الخطاب عنه ساقط أصلا ووجوب القضاء يبتنى على وجوب الأداء ، بمنزلة ما لو جن أكثر من يوم وليلة فى الصلاة ، أو استوعب الجنون الشهر كله فى الصوم . ونحن نقول : هذا فاسد وضعاً ؛ لأن الحادث بالجنون عجز عن فهم الخطاب والائتمار بالأمر ولا أثر للجنون فى إخراجه من أن يكون أهلا للعبادة ؛ لأن ذلك يبتنى على كونه أهلا لثوابها ، والأهلية لثواب العبادة بكونه مؤمناً والجنون لا يبطل إيمانه ؛ ولهذا يرث المجنون قريبه المسلم ، ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم . والدليل عليه أنه لا يبطل إحرامه بسبب الجنون ، فدل أنه لا يبطل به إيمانه فكذلك لا يبطل صومه ، حتى لو جن بعد الشروع فى الصوم بقى صائماً ، ولا وجه لإنكار هذا ؛ فإن بعد صحة الشروع فى الصوم لا يشترط قيام الأهلية للبقاء فيها سوى الكف عن اقتضاء الشهوات ، والجنون لا ينفى تحقق هذا الفعل ، وإذا بقى صائما حتى تأدى منه عرفنا أنه تأدى فرضاً كما شرع

---

(١) وفى الهندية « تعليلهم » مكان « قولهم » .

فيه ، ولا يتحقق ذلك إلا مع تقرر سبب الوجوب فى حقه . والدليل عليه بقاء حجة الإسلام فرضاً له بعد الجنون ، وبقاء ما أدى من الصلاة فى حالة الإفاقة فرضاً فى حقه ؛ فبهذا التحقيق يتبين أن سبب الوجوب متحقق مع الجنون ، والخطاب بالأداء ساقط عنه لعجزه عن فهم الخطاب ، وذلك لا ينفى صحة الأداء فرضاً ، بمنزلة من لم يبلغه الخطاب ؛ فإنه تتأدى منه العبادة بصفة الفرضية كمن أسلم فى دار الحرب ولم تبلغه فرضية الخطاب[1] لا يكون مخاطباً بها ومع ذلك إذا أداها كانت فرضاً له . وكذلك النائم والمغمى عليه ؛ فإن الخطاب بالأداء ساقط عنهما قبل الانتباه والإفاقة ثم كان السبب متقرراً فى حقهما ، فكان التعليل بسقوط فعل الأداء عنه لعجزه عن فهم الخطاب على نفى سبب الوجوب فى حقه أصلا ، فيكون فاسداً وضعا مخالفاً للنص والإجماع ؛ ولأن الخطاب بالأداء يشترط لثبوت التمكن من الائتمار وذلك لا يكون بدون العقل والتمييز ، فسقوطه لانعدام شرطه لا يجوز أن يكون دليلا على نفى تقرر السبب ، وثبوت الوجوب الذى هو حكم السبب على وجه لا صنع للعبد فيه بل هو أمر شرعى يختص بمحل صالح له وهو الذمة ، فإذا ثبت تقرر السبب ثبت صحة الأداء ، ووجوب القضاء عند عدم الأداء بشرط أن لا يلحقه الحرج فى القضاء ؛ فإن الحرج عذر مسقط بالنص ؛ قال تعالى : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقال تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » فعند تطاول الجنون حقيقة أو حكماً بتكرار الفوائت من الصلوات وباستيعاب الجنون الشهر كله أسقطنا القضاء لدفع الحرج وهو عذر مسقط . ومعنى الحرج فيه أنه تتضاعف عليه العبادة المشروعة فى وقتها ، ولا يشتبه معنى الحرج فى الأداء عند تضاعف الواجب ؛ ولهذا أسقطنا بعذر الحيض قضاء الصلوات لأنها تبتلى بالحيض فى كل شهر عادة والصلاة تلزمها فى اليوم والليلة خمس مرات ، فلو أوجبنا القضاء تضاعف الواجب فى زمان الطهر ، ولا يسقط بالحيض قضاء الصوم ؛ لأن فرضية

---

(١) وفى نسخة : العبادات .

الصوم فى السنة فى شهر واحد وأكثر الحيض فى ذلك الشهر عشرة ، فإيجاب قضــاء عشرة أيام فى أحد عشر شهراً لا يكون فيه كثير حرج ولا يؤدى إلى تضاعف الواجب فى وقته . وكذلك إذا لزمها صوم شهرين فى كفارة القتل فأفطرت بعذر الحيض لم يلزمها الاستقبال ، بخلاف ما إذا لزمها صوم عشرة أيام متتابعة بالنذر فأفطرت بعذر الحيض فى خلالها يلزمها الاستقبال لأنها قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة ، فنى التحرز عن الفطر بعذر الحيض فى شهرين معنى الحرج ولا يتحقق ذلك فى عشرة أيام ؛ ولهذا أسقطنا قضاء العبادات عن الصبى بعد البلوغ ؛ لأن الصبى لا يكون إلا متطاولا عادة فيتحقق معنى الحرج فى إيجاب القضاء . ولم يسقط القضاء عن النائم لأنه لا يكون متطاولا عادة فلا يلحقه الحرج فى إيجاب القضاء بعد الانتباه ، وألحقنا الإغماء بالجنون فى حكم الصلاة ؛ لأن ذلك يوجد عادة فى مقدار ما يتكرر به الفائت من الصلاة ، وألحقناه بالنوم فى حكم الصوم لأنه لا يتطاول عادة بقدر ما يثبت به حكم تطاول الجنون فى حكم الصوم وهو أن يستوعب الشهر كله .

ومن ذلك قولهم فى النقود إنها تتعين فى عقود المعاوضات لأنها تتعين فى التبرعات كالهبة والصدقة فتتعين فى المعاوضات بمنزلة الحنطة وسائر السلع ؛ لأنا نقول : هذا التعليل فاسد وضعاً ؛ فإن التبرعات مشروعة فى الأصل للإيثار بالعين لا لإيجاب شىء منها فى الذمة والمعاوضات لإيجاب[1] البدل بها فى الذمة ابتداء ؛ ألا ترى أن البيع فى العرف الظاهر إنما يكون بثمن يجب فى الذمة ابتداء ، والنكاح يكون بصداق يجب فى الذمة ابتداء ، فكان اعتبار ما هو مشروع للإلزام فى الذمة ابتداء إنما هو مشروع لنقل الملك واليد فى العين من شخص إلى شخص فى حكم التعيين فاسداً وضعاً ؛ ألا ترى أن البيع لما كان لنقل الملك واليد فى عين المعقود عليه لم يجز أن يكون موجباً المبيع فى الذمة ابتداء لا رخصة بسبب الحاجة إليه فى السلم وذلك حكم ثابت بخلاف القياس ،

---

(١) وفى العثمانية : فى إيجاب .

ففيما يكون البيع موجباً له فى الذمة ابتداء وهو الثمن لا يجوز أن يجعل موجبه نقل الملك واليد فيه من شخص إلى شخص بالتعيين ، وقد عرفنا أنه لا يستحق النقد بالعقد الذى هو معاوضة إلا ثمناً ، ومع التعيين لا يمكن إثبات موجبه ؛ فظهر أن هذا التعيين لم يصادف محله وأنه بمنزلة هبة المال ديناً فى ذمته من إنسان فإنه لا يكون صحيحاً ؛ لأن موجب الهبة نقل الملك واليد فى العين فلا يجوز أن يجعل موجبه الإيجاب فى الذمة ابتداء بالشك ، وما كان تعيين النقد فى عقد المعاوضة إلا نظير الإيجاب فى الذمة ابتداء بعقد الهبة ، فكما أن ذلك ينافى صحة العقد لأن موجبه نقل الملك فى العين واليد فبدون موجبه لا يكون صحيحاً ، فهنا لو تعين بطل العقد ؛ لأنه ينعدم ما هو موجب هذا العقد فى الثمن وهو الإلزام فى الذمة ابتداء ، وفى الحنطة كذلك ؛ فإنه متى كان ثمناً كان واجباً فى الذمة ابتداء ، فأما بعد التعيين يصير مبيعاً فيكون موجب العقد فيه تحويل ملك العين واليد من شخص إلى شخص ، والسلع لا تكون إلا مبيعة ؛ ولهذا لا يجوز ترك التعيين فيها فى غير موضع الرخصة وهو السلم الذى هو ثابت بخلاف القياس ؛ لأنه لو صح ذلك كان ثابتاً بالعقد فى الذمة ابتداء وهو خلاف موجب العقد فيها .

ومن ذلك قولهم فى المشترى إذا أفلس فى الثمن قبل النقد إنه يثبت للبائع حق نقض البيع واسترداد سلعته ؛ لأن الثمن أحد العوضين فى البيع فالعجز عن تسليمه بحكم العقد يثبت للمتملك حق فسخ العقد دفعاً للضرر عن نفسه كالعوض الآخر وهو المبيع إذا كان عيناً فعجز البائع عن تسليمه بالإباق أو كان ديناً كالسلم فعجز البائع عن تسليمه بانقطاعه عن أيدى الناس . لأنا نقول : هذا التعليل فاسد وضعاً ؛ فإن موجب البيع فى المبيع استحقاق ملك العين واليد ؛ ولهذا لا نجوز بيع العين قبل وجود الملك واليد للبائع فى المبيع ؛ لأنه لا يتحقق منه اكتساب سبب استحقاق ذلك لغيره إذا لم يكن مستحقاً له ، وكذلك فى المبيع الدين يشترط قدرته على التسليم باكتسابه حكماً بكونه موجوداً فى العالم وباشتراط الأجل الذى هو مؤثر

فى قدرته على التسليم باكتسابه فى المدة أو إدراك غلاته ، فأما موجب العقد فى الثمن التزامه فى الذمة ابتداء ؛ والشرط فيه ذمة صالحة للالتزام فيها ؛ ولهذا لا يشترط قيام ملك المشترى فى الثمن وقدرته على تسليمه عند العقد حقيقة وحكماً . فتبين بهذا أن بسبب العجز عن تسليم المعقود عليه يتمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه [وهو[1]] مستحق به ، وبسبب العجز عن تسليم الثمن لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه وهو التزام [الثمن[2]] فى الذمة ، وأى فساد أبين من فساد قول من يقول إذا ثبت حق الفسخ عند تمكن الخلل فى موجب العقد ينبغى أن يثبت حق الفسخ بدون تمكن الخلل فى موجب العقد . والدليل على ما قلنا جواز إسقاط حق قبض الثمن بالإبراء أصلاً وعدم جواز ذلك فى المبيع المعين قبل القبض حتى إنه إذا وهبه من البائع وقبله كان فسخاً للبيع بينهما . ولا يدخل على ما ذكرنا الكتابة ، فإن عجز المكاتب عن أداء بدل الكتابة بعد محل الأجل تمكن المولى من الفسخ ، والبدل هناك معقود به يثبت فى الذمة ابتداء ولا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه بسبب العجز عن تسليمه ؛ لأن موجب العقد لزوم بدل الكتابة على أن يصير ملكاً للمولى بعد حل الأجل بالأداء ؛ فإن المولى لا يستوجب على عبده ديناً ؛ ولهذا لا تجب الزكاة فى بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به . فعرفنا أن الملك هناك لا يسبق الأداء ، فإذا عجز عن الأداء فقد تمكن الخلل فى الملك الذى هو موجب العقد فيه ، فأما هنا موجب العقد ملك الثمن ديناً فى الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس العقد ، وبسبب الإفلاس لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد ؛ ولهذا لو مات مفلساً لا يتمكن البائع من فسخ العقد أيضاً وإن لم تبق صلاحية المحل وهو الذمة بعد موته مفلساً ؛ لأن بنفس العقد قد تم موجب العقد فيه فما كان فواته بعد ذلك إلا بمنزلة هلاك المبيع بعد القبض وذلك لا يوجب انفساخ العقد ولا يثبت للمشترى به حق الفسخ فهذا مثله . وهذه المسائل فقههم فيها بطريق إحالة العلة أظهر وأنور للقلوب ، وقد بينا فساد الوضع

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

فى عللهم فيها ليتبين لك أن أكثر ما يعللون به فى المسائل بهذا الطريق فاسد إذا تأملت فيه ، وأن أعدل الطرق فى تصحيح العلة ما كان عليه السلف من اعتبار التأثير .

فصل المناقضة

قد بينا تفسير النقض وحده فيما مضى ، وهذا الفصل لبيان الدفع بالمناقضة يلجئ أصحاب الطرد إلى الاحتجاج بالتأثير .

وبيانه فيما علل به الشافعى رحمه الله فى اشتراط النية فى الوضوء أن التيمم والوضوء طهارتان كيف يفترقان ؛ لأن عند إطلاق إنكار التفرقة بينهما ينتقض بكل وجه يفترقان فيه من اشتراط أصل الفعل فى التيمم دون الوضوء ، ومن اشتراط الأعضاء الأربعة فى الوضوء دون التيمم ، ومن صفة كل واحد منهما ، وغير ذلك مما يفترقان فيه . فإن قال : عنيت إثبات التسوية بينهما فى اشتراط النية خاصة بهذا الوصف ، قلنا : هو باطل بغسل النجاسة عن الثوب أو البدن فإنه طهارة ثم لا يشترط فيه النية ، فيضطر عند ذلك إلى الرجوع إلى التأثير وهو أن كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة شرعاً بطريق التعبد ؛ إذ ليس على الأعضاء شىء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية ، بخلاف غسل النجاسة فإنه معقول بما فيه من إزالة عين النجاسة عن الثوب أو البدن . ونحن نقول : الماء بطبعه مطهر كما أنه بطبعه مزيل فإنه خلق لذلك ؛ قال الله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماء طهورا » والطهور الطاهر بنفسه المطهر لغيره يعمل فى التطهير من غير النية ، كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل فى الإحراق بغير النية ، ثم الحدث لا يختص بالأعضاء بل يثبت حكمه فى جميع البدن كالجنابة والحيض والنفاس ؛ لأنه لو اختص بموضع كان أولى المواضع به مخرج الحدث ولا يثبت لزوم التطهير فى ذلك الموضع ؛ فعرفنا أنه ثابت فى جميع البدن إلا أن الشرع أقام غسل الأعضاء التى هى ظاهرة وهى بمنزلة الأمهات فى تطهيرها بالماء مقام جميع البدن تيسيراً على العباد ؛ لأن إقامة الغسل فيها تيسير على وجه

لا يتيسير فى سائر أجزاء البدن ، وسبب الحدث تعم به البلوى[1] ويعتاد تكراره فى كل وقت ، وبقى حكم تطهير جميع البدن بالغسل فى الجنابة والحيض والنفاس على أصل القياس ؛ فظهر أن مالا يعقل فيه المعنى بل هو ثابت شرعاً إقامة المحال المخصوصة مقام جميع البدن لا فعل هو استعمال الماء فى حصول الطهارة به ، وكلامنا فى اشتراط النية فى الفعل الذى يحصل به الطهارة دون المحل ، وفى هذه الطهارة من الحدث والجنابة بمنزلة غسل النجاسة . وكذلك المسح بالرأس فإنه قائم مقام فعل الغسل[2] الذى هو تطهير فى ذلك العضو بمعنى التيسير ، بخلاف التيمم فإنه فى الأصل تلويث وتغبير وهو ضد التطهير ، ولهذا لا يرتفع به الحدث ، فعرفنا أنه جعل طهارة لضرورة الحاجة إلى أداء الصلاة فإنما يكون طهارة بشرط إرادة الصلاة وهذا الشرط لا يتحقق إلا بالنية ، وما يقول إن فى الوضوء والاغتسال معنى العبادة فشرط العبادة النية فهو مسلم عندنا ، ومتى لم توجد النية لا يكون وضوءه عبادة ، ولكن الطهارة التى هى شرط صحة أداء الصلاة ما يكون مزيلاً للحدث لا ما يكون عبادة ، واستعمال الماء فى محل الطهارة بدون النية مزيل للحدث ؛ فبهذا التقرير تبين أن الوضوء نوعان : نوع هو عبادة وهو لا يحصل بدون النية ، ونوع هو مزيل للحدث وهو حاصل بغير النية بمنزلة الغسل الذى هو مزيل للنجاسة وهو مثبت شرط جواز الصلاة .

ومن ذلك قولهم : الطلاق ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود . فإن مطلق هذه العبارة تنتقض بالبكارة والرضاع فلابد من الرجوع إلى التأثير وهو أن شهادة النساء مع الرجال ليس بحجة أصلية ولكنها حجة ضرورة يجوز العمل بها شرعاً فيما تكثر به البلوى والمعاملة فيه بين الناس فى كل وقت ، وذلك الأموال وما يتبع الأموال ، ففيما لا يكثر فيه البلوى لا تجعل فيه شهادة النساء

---

(١) وفى الهندية : وبسبب الحدث تعم البلوى .

(٢) أى الفعل الذى تحصل به الطهارة وهو استعمال الماء معقول المعنى وإقامة الأعضاء الأربعة مقام جميع البدن غير معقول — هامش العثمانية .

حجة ، والنكاح والطلاق والوكالة وما أشبه ذلك لا يوجد فيها من عموم البلوى مثل ما يكون فى الأموال . ونحن نقول : إنها حجة أصلية بمنزلة شهادة الرجال ، ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار نقصان عقل النساء لتوهم الضلال والنسيان لكثرة غفلتهن ؛ ولهذا ضمت إحدى المرأتين إلى الأخرى ليكونا كرجل واحد فى الشهادة ، فإنما لا يثبت بهذه الشهادة ما يندرىء بالشبهات كالحدود فأما النكاح يثبت مع الشبهات ؛ ألا ترى أنه أسرع ثبوتاً من المال حتى يصح من الهازل والمكره والمخطىء عندنا ، وكذلك الطلاق والوكالة فإنها تثبت مع الجهالة فتحتمل التعليق بالشرط فكانت أقرب إلى الثبوت مع الشبهة من الأموال بخلاف الحدود

ومن ذلك قولهم : الغصب عدوان محض فلا يكون سبباً للملك فى العين كالقتل ؛ لأن هذا ينتقض باستيلاد الأب جارية ابنه واستيلاد أحد الشريكين الجارية المشتركة فإنه عدوان من حيث إنه حرام ثم كان سبباً للملك ، فيضطر المعلل عند إيراد هذا النقض إلى الرجوع إلى التأثير وهو أن الفعل إنما يتمحض عدواناً إذا خلا عن نوع شبهة ، واستيلاد أحد الشريكين لم يخل عن ذلك ؛ فإن باعتبار جانب ملكه يتمكن شبهة فى هذا الفعل ، وكذلك ما للأب من الحق فى مال ولده يمكن شبهة . فنقول عند ذلك : الغصب الذى هو عدوان محض لا يكون سبباً لملك العين عندنا ولكن ثبوت الملك فى بدل العين وهو حكم مشروع غير موصوف بأنه عدوان هو الذى ثبت به الملك فى العين شرطاً له على ما قررنا .

ومن ذلك قوله فى المنافع : إن المتلف مال فيكون مضموناً على المتلف ضماناً يستوفى كالعين ؛ لأن ظاهر هذا ينتقض بما إذا كان المتلف معسراً لا يجد شيئاً . فإن قال هناك الضمان واجب عندى ولكن يتأخر الاستيفاء لعجز من عليه عن المثل الذى يؤدى به الضمان . قلنا : هكذا نقول فى الفرع ؛ فإن عندنا يتأخر استيفاء الضمان إلى الآخرة للعجز[1] عن المثل الذى يوفى به هذا

(١) وفى الهندية : لعجز من عليه عن المثل .

الضمان ؛ فإن ضمان العدوان يتقدر[1] بالمثل بالنص وليس للمنفعة مثل فى صفة المالية يمكن استيفاؤها فى الدنيا ، وعند ذلك يتبين فقه المسألة أن المانع من إلزام الضمان عندنا انعدام المماثلة لظهور التفاوت بين المنافع والأعيان فى صفة المالية ، وقد تقدم بيان ذلك ، فيقرر بما ذكرنا أن الاعتماد على الاطراد من غير طلب التأثير ضعيف فى باب الاحتجاج ، وأنه بمنزلة الاحتجاج بلا دليل على ما أوضحنا فيه السبيل .

فصل فى بيان الانتقال

قال رضى الله عنه : الانتقال على أربعة أوجه : انتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى بها ، وانتقال من حكم إلى حكم لإثباته بالعلة الأولى ، وانتقال من حكم إلى حكم [آخر[2]] لإثباته بعلة أخرى . وهذه الأوجه الثلاثة مستقيمة على طريق النظر لاتعد من الانقطاع .

أما الأول فلأن المعلل إنما التزم إثبات الحكم بما ذكره من العلة ويمكنه من ذلك بإثبات العلة ، فما دام سعيه فيما يرجع إلى إثبات تلك العلة يكون ذلك وفاء منه بما التزم لا أن يكون إعراضاً عن ذلك واشتغالا بشىء آخر . وبيان هذا فيما إذا عللنا فى نفى الضمان عن الصبى المستهلك للوديعة بأنه استهلاك عن تسليط صحيح ثم نشتغل بإثبات هذه العلة ؛ فإنه يكون هذا انتقالا من علة إلى أخرى لإثبات العلة الأولى بها ، ولا يشك أحد فى أن ذلك مستقيم على طريق النظر ؛ وعلى هذا إذا اشتغل بإثبات الأصل الذى يتفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف بإثبات الأصل فإن ذلك حسن صحيح ، نحو ما إذا وقع الاختلاف فى الجهر بالتسمية ، فإذا قال المعلل : هذا يبتنى على أصل وهو أن التسمية ليست بآية من الفاتحة ثم يشتغل بإثبات ذلك الأصل حتى يثبت الفرع بثبوت الأصل يكون مستقيما . وكذلك إذا علل بقياس فقال خصمه : القياس عندى ليس بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجة بقول صحابى ، فيقول خصمه : قول الواحد

---

(١) وفى العثمانية والهندية : مقدر .

(٢) زيادة من النسختين .

من الصحابة عندى ليس بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجة بخبر الواحد ، فيقول خصمه : خبر الواحد عندى ليس بحجة ، فيحتج بكتاب على أن خبر الواحد حجة ، فإنه يكون طريقا مستقيما ، ويكون هذا كله سعياً فى إثبات ما رام إثباته فى الابتداء .

وأما الثانى فلأن الانتقال من حكم إلى حكم إنما يكون عند موافقة الخصم فى الحكم الأول ، وما كان مقصود المعلل إلا طلب الموافقة فى ذلك الحكم ، فإذا وافقه خصمه فيه فقد تم مقصوده ، ثم الانتقال بعده إلى حكم آخر ليثبته بالعلة الأولى يدل على قوة تلك العلة فى إجرائها فى المعلولات وعلى حذاقة المعلل فى إثبات الحكم بالعلة ؛ وذلك نحو ما إذا عللنا فى تحرير المكاتب عن كفارة اليمين ؛ لأن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ فلا تخرج الرقبة من أن تكون محلا للصرف إلى الكفارة كالبيع ، فإذا قال الخصم : عندى عقد الكتابة لايخرج الرقبة من الصلاحية لذلك ولكن نقصان الرق هو الذى يخرج الرقبة من ذلك . فنقول : بهذه العلة يجب أن لا يتمكن نقصان فى الرق لأن ما يمكن نقصاناً فى الرق لا يكون فيه احتمال الفسخ ، فهذا إثبات الحكم الثانى بالعلة الأولى أيضاً وهو نهاية فى الحذاقة . وكذلك إن تعذر إثبات الحكم الثانى بالعلة الأولى فأراد إثباته بالعلة بعلة أخرى ؛ لأنه ما ضمن بتعليله إثبات جميع الأحكام بالعلة الأولى وإنما ضمن إثبات الحكم الذى زعم أن خصمه ينازعه فيه ، فإذا أظهر الخصم الموافقة فيه واحتاج إلى إثبات حكم آخر يكون له أن يثبت ذلك بعلة أخرى ولا يكون هذا انقطاعاً منه .

فأما الوجه الرابع وهو الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول ، فمن أهل النظر من صحح ذلك أيضاً ولم يجعله انقطاعا ، استدلالا بقصة الخليل عليه السلام حين حاج اللعين بقوله تعالى : « ربى الذى يحيي ويميت » فلما قال اللعين : « أنا أحيي وأميت » حاجه بقوله تعالى : « فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » وكان ذلك [منه][1]

---

(١) زيادة من الهندية .

انتقالا من حجة إلى حجة لإثبات شيء واحد ، وقد ذكر الله تعالى ذلك عنه على وجه المدح له به ؛ فعرفنا أنه مستقيم . وكذلك المدعى إذا أقام شاهدين فعورض بجرح فيهما كان له أن يقيم شاهدين آخرين لإثبات حقه . والمذهب الصحيح عند عامة الفقهاء أن هذا النوع من الانقطاع ؛ لأنه رام إثبات الحكم بالعلة الأولى ، فانتقاله عنها إلى علة أخرى قبل أن يثبت الحكم بالعلة الأولى لا يكون إلا لعجز عن إثباته بالعلة الأولى ، وهذا انقطاع على ما نبينه فى فصله . ثم مجالس النظر للإبانة ، فلو جوزنا الانتقال فيها من علة إلى علة أدى ذلك إلى أن يتطاول المجلس ولا يحصل ما هو المقصود وهو الإبانة ، وكان هذا نظير نقض يتوجه على العلة ؛ فإنه لا يشتغل بالاحتراز عنه ، ولكن إذا تعذر دفعه بما ذكره المعلل فى الابتداء يظهر به انقطاعه فى ذلك المجلس فهذا مثله . فأما قصة الخليل عليه الصلاة والسلام فهو ما انتقل قبل ظهور الحجة الأولى له ، ولكن الأولى كانت حجة ظاهرة لم يطعن خصمه فيها إنما ادعى دعوى مبتدأة بقوله : « أنا أحيي وأميت » وكل ما صنعه معلوم الفساد عند المتأملين إلا أنه كان فى القوم من يتبع الظاهر ولا يتأمل فى حقيقة المعنى فخاف الخليل عليه الصلاة والسلام الاشتباه على أمثالهم فضم إلى الحجة الأولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذى كفر . وهذا مستحسن فى طريق النظر لا يشك فيه ؛ فإن المعلل إذا أثبت علته يقول : والذى يوضح ما ذكرت . فيأتى بكلام آخر هو أوضح من الأول فى إثبات ما رام إثباته ، وهذا لأن حجج الشرع أنوار فضم حجة إلى حجة كضم سراج إلى سراج ، وذلك لا يكون دليلاً على ضعف أحدهما أو بطلان أثره فكذلك ضم حجة إلى حجة ، وإنما جعلنا هذا انقطاعاً فى موضع يكون الانتقال للعجز عن إثبات الحكم بالعلة الأولى . ثم كل هذه التصرفات للمجيب لا للسائل ؛ فإن المجيب بان والسائل هادم مانع ، والحاجة إلى هذه الانتقالات للبانى المثبت لا للمانع الدافع .

فصل بيان الانقطاع

ووجوه الانقطاع أربعة : أحدها — وهو أظهرها — السكوت على ما أخبر الله به عن اللعين عند إظهار الخليل صلى الله عليه وسلم حجته بقوله : « فبهت الذى كفر » .

والثانى : جحد مايعلم ضرورة بطريق المشاهدة ؛ لأن سعى المعلل ليجعل الغائب كالشاهد ، والعلم بالمشاهدات يثبت ضرورة ، فإذا اشتغل الخصم بجحد مثله علم أنه ما حمله على ذلك إلا عجزه عن دفع علة المعلل ، فكان انقطاعاً .

والثالث : المنع بعد التسليم ، فإنه يعلم أنه لا شىء يحمله على المنع بعد التسليم إلا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه . ولا يقال يحتمل أن يكون تسليمه عن سهو أو غفلة ؛ لأن عند ذلك يبين وجه الدفع بطريق التسليم ثم يبنى عليه استدراك ما سها فيه ، فأما أن يرجع عن التسليم إلى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون إلا للعجز .

والرابع : عجز المعلل عن تصحيح العلة التى قصد إثبات الحكم بها حتى انتقل منها إلى علة أخرى لإثبات الحكم ؛ فإن ذلك انقطاع ؛ لأن حكم الانقطاع مقتضب من لفظه ، وهو قصور المرء عن بلوغ مغزاه ، وعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه . وهذا العجز نظير العجز ابتداء عن إقامة الحجة على الحكم الذى ادعاه ، والله أعلم .

باب أقسام الأحكام وأسبابها وعللها

وشروطها وعلاماتها

اعلم أن جملة ما ثبت بالحجج الشرعية الموجبة للعلم بما تقدم ذكرها قسمان : الأحكام المشروعة وما يتعلق بها المشروعات . فنبدأ ببيان قسم الأحكام فنقول : هذه الأحكام أربعة : حقوق الله خالصاً ، وحقوق العباد خالصاً أيضاً ، وما يشتمل على الحقين وحق الله فيه أغلب ، وما يشتمل عليهما وحق العباد فيه أغلب .

فأما حقوق الله خالصة فهى أنواع ثمانية : عبادات محضة ، وعقوبات محضة ، وعقوبة قاصرة ، ودائرة بين العبادة والعقوبة ، وعبادة فيها معنى المئونة ، ومئونة فيها معنى العبادة ، ومئونة فيها معنى العقوبة ، وما يكون قائماً بنفسه[1] وهى على ثلاثة أوجه : ما يكون منه أصلاً ، وما يكون زائداً على الأصل ، وما يكون ملحقاً به .

فأما العبادات المحضة فرأسها الإيمان بالله تعالى ، والأصل فيه التصديق بالقلب ؛ فإنه لا يسقط بعذر ما من إكراه أو غيره ، وتبديله بغيره يوجب الكفر على كل حال ، والإقرار باللسان ركن فيه مع التصديق بالقلب فى أحكام الدنيا والآخرة جميعاً ، وقد يصير الإقرار أصلا فى أحكام الدنيا بمنزلة التصديق ، حتى إذا أكره على الإسلام فأسلم باللسان فهو مسلم فى أحكام الدنيا لوجود ركن الإقرار ، وقيام السيف على رأسه دليل على أنه غير مصدق بالقلب ؛ ولهذا لا يحكم بالرّدة إذا أكره المرء عليها ؛ لأن التكلم باللسان هناك دليل محض على ما فى الضمير من غير أن يجعل أصلا بنفسه ، والإقرار باللسان وإن كان دليلاً على التصديق فعند الإكراه يجعل أصلا بنفسه يثبت به الإيمان فى أحكام الدنيا بمنزلة التصديق ، ويستوى إن أكره الحربى على ذلك أو الذمى عندنا لهذا المعنى . وعند الشافعى متى كان الإكراه بحق بأن كان المكره حربيا لا أمان له كذلك الجواب ، ومتى كان بغير حق بأن أكره الذمى عليه فإنه لا يصير مسلماً به .

ثم الصلاة بعد الإيمان من أقوى الأركان ؛ فإنها عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين . وهى تشمل الخدمة بظاهر البدن وباطنه ، ولكنها صارت قربة بواسطة البيت الذى عظمه الله وأمرنا بتعظيمه لإضافته إلى نفسه فقال : « أن طهرا بيتىَ للطائفين » الآية ، حتى لا تتأدى هذه القربة إلا باستقبال القبلة فى حالة الإمكان ، وفى ذلك من معنى التعظيم ما أشار الله تعالى إليه فى قوله : « فأينما تولوا فثمَّ وجهُ الله » ليعلم به أن المطلوب وجه الله ،

---

(١) أى لا تعلق له بذمة أحد   هامش العثمانية .

ووجه الله لا جهة له ، فجعل الشرع استقبال جهة الكعبة قائماً مقام ما هو المطلوب لأداء هذه القربة . وأصل الإيمان فيه تقرب إلى الله تعالى بلا واسطة ، وفي الصلاة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرائع الإيمان لا من نفس الإيمان .

ثم الزكاة التي تؤدى بأحد نوعى النعمة وهو المال ، فالنعم الدنيوية نعمتان : نعمة البدن ، ونعمة المال ، والعبادات مشروعة لإظهار شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة ، فكما أن شكر نعمة البدن بعبادة تؤدى بجميع البدن وهي الصلاة ، فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة بجنس تلك النعمة ، وإنما صار الأداء قربة بواسطة المصروف إليه وهو المحتاج ، على معنى أن المؤدى يجعل ذلك المال خالصاً لله تعالى في ضمن صرفه إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى ؛ لهذا كان دون الصلاة بدرجة ؛ فإنها قربة بواسطة البيت الذي ليس من أهل الاستحقاق بذاته ، وهذا قربة بواسطة الفقير الذي هو من أهل أن يكون مستحقا بنفسه لحاجته .

ثم الصوم الذي هو من جنس المشروع شكراً لنعمة البدن ، ولكنه دون الصلاة من حيث إنه لا يشتمل على أعمال متفرقة على أعضاء البدن ، بل يتأدى بركن واحد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين : شهوة البطن وشهوة الفرج ؛ فإنما صارت قربة بواسطة النفس المحتاجة إلى نيل اللذات والشهوات ؛ فهي أمارة بالسوء كما وصفها الله تعالى به ، ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهواتها لابتغاء مرضاة الله تعالى معنى القربة ، وبالتأمل في هذه الوسيلة يتبين أنه دون ما سبق .

ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم ، وعبادة بطريق الهجرة يشتمل على أركان تختص بأوقات وأمكنة ، وفيها معنى القربة باعتبار معنى التعظيم لتلك الأوقات والأمكنة .

فأما العمرة فإنها سنة قوية باعتبار أن أركانها من جنس أركان الحج ، وما بينا من الوسيلة لا يوجب عدداً من القربة[1] ولهذا لا تتكرر فرضية

---

(١) أي الأوقات والأمكنة لا توجب عدداً من القربة — هامش العثمانية

الحج فى العمر ؛ فعرفنا أن العمرة زيارة ، وهى سنة قوية فعلها رسول الله عليه السلام وأمر بها .

والجهاد قربة باعتبار إعلاء كلمة الله وإعزاز الدين ، ولما فيه من توهين المشركين ودفع شرهم عن المسلمين ؛ ولهذا سماه رسول الله عليه السلام سنام الدين . وكان أصله فرضاً لأن إعزاز الدين فرض ولكنه فرض كفاية ؛ لأن المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع شرهم وفتنتهم يحصل ببعض المسلمين فإذا قام به البعض سقط عن الباقين .

والاعتكاف قربة زائدة لما فيها من تعظيم المكان المعظم بالمقام فيه وهو المسجد ، ولما فى شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوات ، يعنى الصوم . والمقصود بها تكثير الصلاة إما حقيقة أو حكماً بانتظار الصلاة فى مكانها على صفة الاستعداد لها بالطهارة .

وأما صدقة الفطر فهى عبادة فيها معنى المئونة ؛ ولهذا لا تتأدى بدون نية العبادة بحال ، ولا تجب إلا على المالك[1] لما يؤدى به حقيقة بمنزلة الزكاة ، ولكن لا يشترط لوجوبها صفة كمال الملك والولاية حتى تجب على الصبى فى ماله بخلاف الزكاة ، وتجب على الغير بسبب الغير ؛ فعرفنا أن فيها معنى المئونة كالنفقة .

وأما العشر فهو مئونة فيه معنى العبادة . والخراج مئونة فيه معنى العقوبة من حيث إن وجوب كل واحد منهما باعتبار حفظ الأراضى وإنزالها ، إلا أن فى الخراج معنى[2] الذل على ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى آلة الزراعة فى دار قوم فقال : « ما دخل هذا فى دار[3] قوم إلا ذلوا » وكأن ذلك لما فى الاشتغال بالزراعة من الإعراض عن الجهاد ، وإنما يلتزم الخراج من يشتغل بعمل الزراعة ؛ ولهذا لا يبتدأ المسلم بالخراج فى أرضه ويبقى عليه الخراج بعد إسلامه ؛ لأنه يتردد بين المئونة والعقوبة فلا يمكن إيجابه على المسلم ابتداء لمعنى المئونة لمعارضة معنى العقوبة إياه ، ولا يمكن إسقاطه

---

(١) وفى الهندية : الملك .

(٢) وفى العثمانية والهندية : بعض .

(٣) وفى النسختين : بيت .

بعد الوجوب إذا أسلم اعتبار معنى العقوبة لمعارضة معنى المئونة إياه . وأما العشر ففيه معنى العبادة على معنى أنه مصروف إلى الفقير كالزكاة ، وقد بينا أن بواسطة هذا المصروف يثبت فيه معنى القربة وإن كان وجوبه باعتبار مئونة الأرض ؛ ولهذا يجب فى الأراضى النامية من غير اشتراط المـالك لها نحو الأراضى الموقوفة وأرض المـكاتب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا تحولت الأرض العشرية إلى ملك الذمى تصير خراجية ؛ لأن فيها معنى العبادة والـكافر ليس من أهل العبادة أصلاً ، وكل واحد منهما واجب بطريق المئونة فعند تعذر أحدهما يتعين الآخر ، والخراج يبقى وظيفة الأرض بعد انتقال الملك فيها إلى المسلم ؛ لأن المسلم من أهل أن توجب عليه المئونة التى فيها معنى العقوبة ؛ فإنه بعد الإسلام أهل لإلزام العقوبة عند تقرر سببها منه ، والـكافر ليس بأهل العبادة أصلاً ، فالأهلية للعبادة تبتنى على الأهلية لثوابها . وقال أبو يوسف رحمه الله : يتضاعف العشر على الـكافر اعتباراً بالصدقات المضاعفة فى حق بنى تغلب . وأبى هذا أبو حنيفة رحمه الله ؛ لأن التضعيف حكم ثابت بخلاف القياس بإجماع الصحابة فى قوم بأعيانهم ، وغيرهم من الـكفار ليسوا بمنزلتهم ، فأولئك لا تؤخذ منهم الجزية ، وغيرهم من الـكفار تؤخذ منهم الجزية . ومحمد رحمه الله يقول : تبقى عشرية كما كانت ؛ لأن البقاء باعتبار معنى المئونة كالخراج فى حق المسلم . ثم عنه روايتان فى مصرف هذا العشر : فى إحداهما يصرف إلى المقاتلة كالخراج لاعتبار معنى المئونة الخالصة [وفى الأخرى تـكون مصروفة إلى الفقراء والمساكين ؛ لأنها لمـا بقيت باعتبار معنى المئونة تبقى[1]] على ما كانت مصروفة إلى من كانت مصروفة إليه قبل هذا كالخراج فى حق المسلم .

وأما الحق القائم بنفسه فنحو خمس الغنائم والمعادن والركاز ؛ فإنه لا يكون واجباً ابتداء على أحد ، ولـكن باعتبار الأصل الغنيمة كلها لله تعالى ، كما قال تعالى : « قل الأنفال لله » وهذا لأنها أصيبت لإعلاء كلمة الله تعالى ، إلا أن الله تعالى جعل أربعة أخماسها للغانمين على سبيل المنة عليهم ، فبقى الخمس له كما

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

كان فى الأصل مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه . وكذلك خمس المعادن فإن الموجود ما كان لأحد فيه حق ، فجعل الشرع أربعة أخماسه للواجد وبقى الخمس لله مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه ؛ ولهذا جاز وضع خمس الغنيمة فيمن هو من جملة الغانمين عند حاجتهم ، وفى آبائهم وأولادهم ، وجاز وضع خمس المعدن فى الواجد عند الحاجة[1] ؛ فعرفنا أنه ليس بواجب عليه بل هو حق الله تعالى قائم كما كان ؛ ولهذا جاز صرفه إلى بنى هاشم ؛ لأن باعتبار هذا المعنى لا يتمكن فيه معنى الأوساخ بخلاف الصدقات ، وأمر الله بصرف البعض منه إلى ذوى القربى ، وكان ذلك عندنا باعتبار النصرة المخصوصة التى تحققت منهم بالانضمام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حال ما هجره الناس ، ودخول الشعب معه لمؤانسته والقيام بنصرته ؛ فإن ذلك كان فعلا[2] من جنس القربة ، فيجوز أن يتعلق به استحقاق ما هو صلة ومنة من الله تعالى كاستحقاق أربعة الأخماس ، فأما القرابة خلقة لا تستحق بذاتها مال الله تعالى ، ثم صيانة قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استحقاق عوض مالى بمقابلتها أولى من إثبات الاستحقاق بسبب القرابة . ولا يجوز جعل القرابة قرينة للنصرة أو النصرة قرينة للقرابة ، لما بينا أن الترجيح إنما يكون بما لا يصلح علة بانفرادها للاستحقاق دون ما يصلح لذلك . وعلى هذا الأصل استحقاق المصاب من الغنيمة وتمامه يكون بالإحراز بالدار بعد الأخذ . والمسائل على هذا الأصل يكثر تعدادها إذا تأملت ، وذلك معلوم فيما أملينا من فروع الفقه .

فأما العقوبات المحضة فهى الحدود التى شرعت زواجر عن ارتكاب أسبابها المحظورة حقا لله تعالى خالصاً ، نحو حد الزنا والسرقة وشرب الخمر .

وأما العقوبة القاصرة فنحو حرمان الميراث بسبب مباشرة القتل المحظور ، فإنها عقوبة ولكنها قاصرة حتى تثبت فى حق الخاطئ والنائم إذا انقلب

---

(١) وفى النسختين : حاجته .

(٢) وفى النسختين : فعلا هو من جنس .

على مورثه ، ولا تثبت فى حق الصبي والمجنون عندنا أصلا ؛ لأنها عقوبة والأهلية للعقوبة لا تسبق الخطاب ، بخلاف الخاطئ إذا كان بالغاً عاقلا ، فالبالغ العاقل مخاطب ولكنه بسبب الخطأ يعذر مع نوع تقصير منه فى التحرز ، والصبي لا يوصف بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت فى حقه ما يكون عقوبة قاصرة كانت أو كاملة ؛ ولهذا لا تثبت فى حق القائد والسائق والشاهد إذا رجع عن شهادته ، وحافر البئر وواضع الحجر ؛ لأنه جزاء على مباشرة القتل المحظور ، والموجود من هؤلاء تسبب لا مباشرة . وعند الشافعى هذا ضمان يتعلق بهذا الفعل بمنزلة الدية ، فيثبت فى حق المسبب والمباشر جميعاً وفى حق الصبي والبالغ ، وهذا غلط بين ؛ لأن الضمان ما يجب جبراناً لحق المتلف عليه ويسقط باعتبار رضاه أو عفو من يقوم مقامه ، وحرمان الميراث ليس من ذلك فى شيء .

فأما الدائر بين العبادة والعقوبة كالكفارات ؛ لأنها ما وجبت إلا جزاء على أسباب توجد من العباد ، فسميت كفارة باعتبار أنها ستارة للذنب ، فمن هذا الوجه عقوبة فإن العقوبة هى التى تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذى يستحق المأثم به ، وهى عبادة من حيث إنها تجب بطريق الفتوى[١] ويؤمر من عليه بالأداء بنفسه من غير أن تقام عليه كرهاً ، والشرع ما فوض إقامة شيء من العقوبات إلى المرء على نفسه ، وتتأدى بما هو محض العبادة . فعرفنا أنها دائرة بين العبادة والعقوبة ، وأن سببها دائر بين الحظر والإباحة كاليمين المعقودة على أمر فى المستقبل والقتل بصفة الخطأ ؛ ولهذا لم نجعل الغموس والعمد المحض سبباً لوجوب الكفارة . وعند الشافعى رحمه الله هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان ، وقد بينا أن هذا غلط ، ووجوب الضمان فى الأصل بطريق الجبران وذلك لا يتحقق فيما يخلص لله تعالى ؛ لأن الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه خسران حتى تتحقق الحاجة إلى الجبران ، وكان معنى العبادة فى هذه الكفارات مرجحاً على معنى العقوبة كما أشرنا إليه ، وتكفير الإثم به باعتبار أنه طاعة وحسن[٢] فى نفسه ؛ قال تعالى : « إن الحسنات

---

(١) أى لا تفتقر إلى القضاء — هامش العثمانية .

(٢) وفى النسختين : وحسنة .

يذهبن السيئات » ولهذا أوجبنا الكفارة على المخطئ والمكره والبار في اليمين والحنث جميعاً [1] بأن حلف لا يكلم هـذا الكافر فيسلم ثم يكلمه ، ولهـذا لم نوجب شيئاً من هذه الكفارات على الكافر .

فأما كفارة الفطر فى رمضان فمعنى العقوبة فيها مرجح على معنى العبادة حتى إن وجوبها يستدعى جناية متـكاملة ، عرفنا ذلك بخبر [2] الأعرابى حيث قال : هلكت وأهلكت . وقال عليه السلام : « من أفطر فى رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر » فاتفق العلماء على أنه يسقط بعذر الخطأ والاشتباه ، فلما ظهر رجحان معنى العقوبة فيها من هـذا الوجه جعلنا وجوبها بطريق العقوبة فقلنا إنها تندرىء بالشبهات حتى لا تجب على من أفطر بعد ما أبصر هلال رمضان وحده للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام : « صومكم يوم تصومون » أو بصورة قضاء القاضى بكون [اليوم [3]] من شعبان ، ولم يوجب على المفطر فى يوم إذا اعترض مرض أو حيض فى ذلك اليوم لتمكن الشبهة ، ولم يوجب على من أفطر وهو مسافر وإن كان الأداء مستحقاً عليه فى ذلك الوقت بعينه بكونه مقيما فى أول النهار ، ولم يوجب على من نوى قبل انتصاف النهار ثم أفطر للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل » وقلنا بالتداخل فى الكفارات والاكتفاء بكفارة واحـدة إذا أفطر فى أيام من رمضان ، لأن التداخل من باب الإسقاط بطريق الشبهة ، وأثبتنا معنى العبادة فى الاستيفاء لأنها سميت كفارة ؛ فإنه يجوز أن يكون الوجوب بطريق العقوبة ، والاستيفاء بطريق الطهرة كالحدود بعد التوبة ، ولا يجوز أن يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء بطريق العقوبة بحال .

وما يجتمع فيه الحقان وحق الله فيه أغلب فنحو حد القذف عندنا . فأما حد قطاع الطريق فهو خالص لله تعالى بمنزلة العقوبات المحضة ، ولهذا لا نوجب على المستأمن إذا ارتكب سيئة فى دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف .

---

(١) بأن يكون محسناً فى الحلف والحنث جميعاً ، ويعد من المبرة لأن هجر الكافر حسن وكلام المسلم كذلك — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : بحديث .

(٣) زيادة من النسختين .

وأما ما يجتمع فيه الحقان وحق العباد أغلب فنحو القصاص ؛ فإن فيها حق الله تعالى ، ولهذا يسقط بالشبهات ، وهى جزاء الفعل فى الأصل ، وأجزية الأفعال تجب لحق الله تعالى ، ولكن لما كان وجوبها بطريق المماثلة عرفنا أن معنى حق العبد راجح فيها ، وأن وجوبها للجبران بحسب الإمكان كما وقعت الإشارة إليه فى قوله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة » ولهذا جرى فيه الإرث والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما فى حقوق العباد .

وأما ما يكون محض حق العباد فهو أكثر من أن يحصى نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وما أشبه ذلك .

وهذه الحقوق كلها تشتمل على أصل وخلف . فالأصل فيما ثبت به الإيمان التصديق والإقرار ، ثم قد يكون الإقرار مستمداً فى حق المكره على أنه قائم مقام التصديق ، ثم التصديق والإقرار من الأبوين يثبت الإيمان فى حق الولد الصغير على أنه خلف عن التصديق والإقرار فى حقه ، ثم تبعية الدار فى حق الذى سبى صغيراً وأخرج إلى دار الإسلام وحده خلف عن تبعية الأبوين فى ثبوت حكم الإيمان له ، ثم تبعية السابى إذا قسم أو بيع من مسلم فى دار الحرب خلف عن تبعية الدار فى ثبوت حكم الإيمان له حتى إذا مات يصلى عليه . وكذلك فى شرائط الصلاة ؛ فإن من شرائطها الطهارة ، والأصل فيه الوضوء أو الاغتسال ، ثم التيمم يكون خلفاً عن الأصل فى حصول الطهارة التى هى شرط الصلاة به كما قال تعالى : « ولكن يريد ليطهركم » وهو خلف مطلق فى قول علمائنا رحمهم الله . وعند الشافعى رحمه الله هو خلف ضرورى ؛ ولهذا لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت فى حق أداء الفريضة ، ولم يجوز أداء الفريضتين بتيمم واحد لأنه خلف ضرورى[1] فيشترط فيه تحقق الضرورة بالحاجة إلى إسقاط الفرض عن ذمته ، وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورة أخرى ، ولم يجوز التيمم للمريض الذى لا يخاف الهلاك على نفسه لأن تحقق الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه ، وجوز التحرى فى إناءين أحدهما طاهر

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ضرورة .

والآخر نجس لأن الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر عنده ومع رجاء الوصول إليه بالتحرى فلا تكون فرضية التيمم وشرط طلب الماء لأن الضرورة قبل الطلب لا تتحقق . وعندنا هو بدل مطلق فى حال العجز عن الأصل فثبت الحكم به على الوجه الذى يثبت بالأصل ما بقى عجزه ثم على قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمة الله عليهما التراب خلف عن الماء . وعند محمد رحمه الله التيمم خلف عن الوضوء . وتظهر المسألة فى التيمم : عند محمد لا يؤم المتوضئين لأن التيمم خلف فكان المتيمم صاحب الخلف ، وليس لصاحب الأصل القوى أن يبنى صلاته على صلاة صاحب الخلف ، كما لا يبنى المصلى بركوع وسجود صلاته على صلاة المومى . وعندهما التراب كان خلفاً عن الماء فى حصول الطهارة به ثم بعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجوداً فى حق كل واحد منهما بكماله بمنزلة الماسح يؤم الغاسلين لهذا المعنى ، وقد يكون التيمم خلفاً ضرورة فى حال وجود الماء وهو أن يخاف فوات صلاة الجنازة أن لو اشتغل بالوضوء أو يخاف فوات صلاة العيد أن لو اشتغل بالوضوء . ثم الخلافة هنا عند محمد بين التيمم والوضوء بطريق الضرورة حتى لو صلى عليها بالتيمم ثم جيء بجنازة أخرى يلزمه تيمم آخر وإن لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه أن يتوضأ فيه . وعند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله التراب خلف عن الماء فيجوز له أن يصلى على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه أن يتوضأ فيه على وجه لا تفوته الصلاة على جنازة . وهذا الذى بينا يتأتى فى كل حق مما سبق ذكره إلا أن ببيان ذلك يطول الكتاب ، والحاجة إلى معرفة الأصل هنا وهو أن الخلف يجب بما به يجب الأصل ، وشرط كونه خلفاً أن ينعقد السبب موجباً للأصل بمصادفته محله ، ثم بالعجز عنه يتحول الحكم إلى الخلف ؛ وإذا لم ينعقد السبب موجباً للأصل باعتبار أنه لم يصادف محله لا يكون موجبا للخلف حتى إن الخارج من البدن إذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والبزاق والعرق لا يكون موجباً للتيمم ، والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجباً لما هو الأصل وهو الاعتداد بالأقراء لا يكون موجباً لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالأشهر ، واليمين الصادقة لما لم تكن موجبة للتكفير بالمال لا تكون موجبة لما هو

خلف عنه وهو التكفير بالصوم ، واليمين الغموس عندنا لما لم تنعقد موجبة للأصل وهو البر باعتبار أنها أضيفت إلى محل ليس فيه تصور البر لا تنعقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة ، واليمين على مس السماء ونحوه لما انعقدت موجبة للبر لمصادفتها محلها كانت موجبة لما هو خلف عن البر وهو الكفارة ، وقد تقدم بيان هذا فيمن أسلم فى آخر الوقت بعد ما بقى منه مقدار مالا يمكنه أن يصلى فيه ؛ فإن الجزء الآخر من الوقت لما صلح أن يكون موجباً لأداء الصلاة صلح موجباً لما هو خلف عنه وهو القضاء . وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إذا جاء المشهود بقتله حياً أو رجع الشهود والولى جميعاً بعد استيفاء القصاص فاختار ولى القتيل تضمين الشهود فإنهم يرجعون على الولى بما يضمنون ؛ لأن السبب وهو الضمان الذى لزمهم بطريق العدوان موجب الملك فى المضمون ، والمضمون وهو الدم مما يحتمل أن يكون مملوكا فى الجملة ؛ ألا ترى أن نفس من عليه القصاص فى حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص ، فإذا انعقد السبب موجباً للأصل لمصادفة محله ينعقد موجباً للخلف وهو الدية عند العجز عن إثبات ما هو الأصل وهو القصاص ، بمنزلة من غصب مدبراً فغصبه منه آخر وأبق من يده ثم ضمن المولى الغاصب الأول فإنه يرجع على الغاصب الثانى بالضمان وإن لم يملك المدبر ، ولكن لما انعقد السبب موجباً للأصل بمصادفته محله يثبت الخلف قائما مقامه . وكذلك شهود الكتابة ببدل مؤجل إذا رجعوا فضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم أن يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة ؛ لأن السبب قد تقرر موجباً للأصل وهو الملك فى المضمون لمصادفته محله فثبت [به الخلف[1]] وهو الرجوع ببدل الكتابة لوجود العجز عما هو الأصل وهو ملك الرقبة باعتبار قيام الكتابة . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول قد وجد من الشهود التعدى بإتلاف النفس حكماً ومن الولى التعدى بإتلاف النفس حقيقة والمساواة ثابتة بين الحكمى والحقيقى فى حكم الضمان ، ثم إذا اختار تضمين المتلف حقيقة

(١) زيادة من النسختين .

وهو الولى لم يرجع على الشهود بشيء ؛ لأنه ضمن بجنايته من حيث الإتلاف فكذلك إذا اختار تضمين الشهود قلنا لا يرجعون على الولى ؛ لأنهم ضمنوا بجنايتهم ، بخلاف ما إذا شهدوا بالقتل الخطأ[1] وأخذ الولى الدية ؛ لأن وجوب الضمان هناك باعتبار تملك المال على من ألزمه القاضى الدية ، فإذا ضمن الولى كان هو المتملك والمملوك سالم له ، وإذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا والمملوك فى يد الولى أو قد صرفه إلى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه لهذا المعنى . قولهما إن السبب هنا انعقد موجباً للأصل ، ممنوع ؛ لأن الدم لا يملك بالضمان بحال ، وفى القصاص الذى قالا الولى لا يملك نفس من عليه القصاص وإنما يستوفيه بطريق الإباحة ؛ ولهذا لم يكن له حق الاستيفاء فى الحرم ، ولا يتحول حقه إلى البدل إذا قتل من عليه القصاص ظلما وإذا لم يكن محلا للملك عرفنا أن السبب ما انعقد موجباً للأصل ، ولو كان الدم بمحل أن يملك لم يكن إيجاب الضمان للشهود على الولى أيضاً ؛ لأنه صار متلفاً عليهم ملك الدم ، وإتلاف ملك الدم لا يوجب الضمان سواء أتلفه حقيقة أو حكماً ؛ ألا ترى أن من قتل من عليه القصاص فإنه لا يضمن لمن له القصاص شيئاً . وكذلك شهود العفو إذا رجعوا أو المكره على العفو لا يضمن أحد منهم شيئاً وإن أتلف ملك الدم الثابت لمن له القصاص ، وبه فارق المدبر والمكاتب ؛ لأن هناك ما هو الأصل وهو ملك الرقبة فى الموضع الذى يكون ثابتاً يكون موجباً ضمان خلفه عند الإتلاف فكذلك إذا انعقد السبب موجباً للأصل ثم لم يعمل لمعارض وهو التدبير والكتابة قلنا يكون موجباً لما هو خلفه وهو القيمة وبدل الكتابة فيرجع بهما .

---

(١) بخلاف شهود الخطأ فإنهم إذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله حيا رجعوا لأنهم لا يضمنون بالإتلاف لكن بما أوجبوا للولى فإذا ضمنوا صار الولى متلفاً عليهم لأن المضمون به المال وهو محتمل للتمليك اه بزدوى — هامش العناية

فصل فى بيان الكلام فى القسم الثانى وهو السبب

أما الكلام فى القسم الثانى فنقول : تفسير السبب لغة : الطريق إلى الشىء قال تعالى : « وآتيناه من كل شىء سبباً فأتبع سبباً » : أى طريقاً . وقيل هو بمعنى الباب ، قال تعالى : « لعلى أبلغ الأسباب أسباب السموات » : أى أبوابها ، ومنه قول زهير : * ولو نال أسباب السماء بسلم * أى أبوابها . وقيل هو بمعنى الحبل ، قال تعالى : « فليمدد بسبب إلى السماء » الآية يعنى بحبل من سقف البيت ، فالكل يرجع إلى معنى [واحد[1]] وهو طريق الوصول إلى الشىء . وفى الأحكام السبب : عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به ولكنه طريق الوصول إليه ، بمنزلة طريق الوصول إلى مكة ؛ فإن الوصول إليها يكون بمشى الماشى وفى ذلك الطريق لا بالطريق ، ولكن يتوصل إليها من ذلك الطريق عند قصد الوصول إليها . وكذلك الحبل ؛ فإنه طريق للوصول إلى قعر البئر أو إلى الماء الذى فى البئر ولكن لا بالحبل بل بنزول النازل أو استقاء النازح بالحبل .

وأما تفسير العلة فهى : المغيرة بحلولها حكم الحال ، ومنه سمى المرض علة لأن بحلولها بالشخص يتغير حاله ، ومنه يسمى الجرح علة لأن بحلوله بالمجروح يتغير حكم الحال . وقيل العلة : حادث يظهر أثره فيما حل به لا عن اختيار منه ؛ ولهذا سمى الجرح علة ، ولا يسمى الجارح علة ، لأنه يفعل عن اختيار ، ولأنه غير حال بالمجروح . وفى أحكام الشرع العلة معنى فى النصوص يهو تغير حكم الحال بحلوله بالمحل يوقف عليه بالاستنباط ؛ فإن قوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة مثلا بمثل » غير حال بالحنطة ولكن فى الحنطة وصف هو حال بها وهو كونه مكيلا مؤثراً فى المماثلة ويتغير حكم الحال بحلوله فيكون علة لحكم الربا فيه حتى إنه لما لم يحل

---

(١) زيادة من الهندية .

القليل الذى لا يدخل تحت الكيل لا يتغير حكم العقد فيه بل يبقى بعد هذا النص على ما كان عليه قبله . وكذلك البيع علة للملك شرعاً ، والنكاح علة للحل شرعاً ، والقتل العمد علة لوجوب القصاص شرعاً ، باعتبار أن الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام ، وقد بينا أن العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها وأنه لا موجب[1] إلا الله إلا أن ذلك الإيجاب غيب فى حقنا فجعل الشرع الأسباب التى يمكننا الوقوف عليها علة لوجوب الحكم فى حقنا للتيسير علينا ، فأما فى حق الشرع فهذه العلل لا تكون موجبة شيئا ، وهو نظير الإماتة ؛ فإن المميت والمحيي هو الله تعالى حقيقة ثم جعله مضافا إلى القاتل بعلة القتل فيما ينبنى عليه من الأحكام . وكذلك أجزية الأعمال ؛ فإن المعطى للجزاء هو الله تعالى بفضله ثم جعل ذلك مضافاً إلى عمل العامل بقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » فهذا هو المذهب المرضى المتوسط بين الطريقين ، لا كما ذهب إليه الجبرية من إلغاء العمل أصلا ، ولا كما ذهب إليه القدرية من الإضافة إلى العمل حقيقة وجعل [العامل[2]] مستبدا بعمله .

ثم هذه العلل الشرعية تسمى نظراً ، وتسمى قياساً ، وتسمى دليلا أيضا على معنى أنه يوقف به على معرفة الحكم ، والدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته كالدخان دليل على النار ، والبناء دليل على البانى ، ولكن ما يكون علة يجوز أن يسمى دليلا ، وما يكون دليلا محضا لا يجوز أن يسمى علة ؛ ألا ترى أن حدوث الأعراض دليل على حدوث الأجسام ولا يجوز أن يقال إنها علة لحدوث الأجسام ، والمصنوعات دليل على الصانع ولا يجوز أن يقال إنها علة للصانع تعالى ، فعرفنا أن الدليل قط لا يكون علة ، وقد تكون العلة دليلا .

وأما الشرط فمعناه لغة : العلامة اللازمة ، ومنه يقال أشراط الساعة :

---

(١) وفى النسختين : وإنما الموجب للحكم هو الله تعالى .

(٢) زيادة من النسختين .

أى علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة ، ومنه الشرطى لأنه نصب نفسه على زى وهيئة لا يفارقه ذلك فى أغلب أحواله فكأنه لازم له ، ومنه شرط الحجام لأنه يحصل بفعله فى موضع المحاجم علامة لازمة ، ومنه الشروط فى الوثائق لأنها تكون لازمة ؛ فعرفنا أن الشرط فى اللغة : العلامة اللازمة ، ومنه سمى أهل اللغة حرف إنْ حرف الشرط ، من قول القائل لغيره : إن أكرمتنى أكرمتك ؛ فإن قوله أكرمتك بصيغة الفعل الماضى ولكن بقوله إن أكرمتنى يصير إكرام المخاطب علامة لازمة لإكرام المخاطب إياه فكان شرطا من هذا الوجه . وفى أحكام الشرع [الشرط[1]] اسم لما يضاف الحكم إليه وجوداً عنده لا وجوباً به ؛ فإن قول القائل لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ، يجعل دخول الدار شرطاً حتى لا يقع الطلاق بهذا اللفظ إلا عند الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا إلى الدخول موجوداً عنده لا واجبا به ، بل الوقوع بقوله أنت طالق عند الدخول ، ومن حيث إنه لا أثر للدخول فى الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول إليه لم يكن الدخول سببا ولا علة ، ومن حيث إنه مضاف إليه وجوداً عنده كان الدخول شرطا فيه ؛ ولهذا لا نوجب الضمان على شهود الشرط بحال ، وإنما نوجب الضمان على شهود التعليق بعد وجود الشرط إذا رجعوا . وقد يقام الشرط مقام السبب فى حكم الضمان عند تعذر إضافة الإتلاف إلى السبب نحو حافر البئر على الطريق يكون ضامنا لما يسقط فيه ، وهو صاحب الشرط من حيث إنه أزال بفعله المسكة عن الأرض وهو محل يستقر فيه الثقيل ، والمحال فى حكم الشروط ولكن لما تعذر إضافة الإتلاف إلى ما هو السبب حقيقة وهو ثقل الماشى ومشيه جعل مضافاً إلى الشرط فى حكم الضمان حتى لو دفع الواقع فى البئر إنسان فإن الضمان يكون على الدافع دون الحافر لأن السبب هنا صالح لإضافة الإتلاف إليه . وسنقرر هذا فى فصل الشرط ، إن شاء الله تعالى .

---

(١) زيادة من هندية

أما العلامة لغة فهى : المعرف بمنزلة الميل والمنارة ، والميل علامة الطريق لأنه معرف له ، والمنارة علامة الجامع لأنها معرفة له ، ومنه سمى المميز بين الأرضين من المسناة منار الأرض ، قال عليه السلام : « لعن الله من غير منار الأرض » : أى العلامة التى تعرف بها لتميز بين الأرضين . وكذلك فى أحكام الشرع : العلامة ما يكون معرفاً للحكم الثابت بملته من غير أن يكون الحكم مضافاً إلى العلامة وجوباً لها لا وجوداً عندها ، على ما نبينه فى فصل على حدة إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان تقسيم السبب

قال رضى الله عنه : اعلم بأن أسباب الأحكام الشرعية أنواع أربعة : سبب صورة لا معنى وهو يسمى سبباً مجازاً ، وسبب صورة ومعنى وهو يسمى سبباً محضاً ، وسبب فيه شبهة العلة ، وسبب هو بمعنى العلة . وقد بينا أن السبب : ما هو طريق الوصول إلى الشىء . فأما الذى يسمى السبب مجازاً فنحو اليمين بالله تعالى : يسمى سبباً للكفارة مجازاً باعتبار الصورة ، وهو ليس بسبب معنى ؛ فإن أدنى حد السبب أن يكون طريقاً للوصول إلى المقصود ، والكفارة باليمين إنما تجب بعد الحنث ، وهى مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر ، فعرفنا أنه ليس بسبب للكفارة معنى قبل الحنث ولكن يسمى سبباً مجازاً ؛ لأنه طريق الوصول إلى وجوب الكفارة بعد زوال المانع وهو البر[1] وكذلك النذر المعلق بالشرط الذى لا يريد كونه ، سبب لوجوب المنذور صورة لا معنى ؛ لأنه يقصد به منع مايجب المنذور عند وجوده وهو إيجاد الشرط ، وإنما يكون سبباً بعد زوال المانع حقيقة . وكذلك الطلاق والعتاق المعلق بالشرط ؛ فإن التعليق سبب صورة لا معنى ؛ لأنه بالتعليق يمنع نفسه مما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده :

---

(١) وفى الهندية : وهو الحنث فالضمير للزوال وإلا فهو للمانع ، وكان فى الأصل وهو البر الحنث وليس بصواب ولعل نسخة الحنث كانت على الهامش فجمعهما بعض الناسخين بظن الترك ، والله أعلم .

وعلى هذا قلنا : التعليق بالملك صحيح وإن لم يكن الملك موجوداً فى الحال ؛ لأن المعلق ليس بطلاق ولا هو سبب الطلاق[1] حقيقة ولـكن يصير سبباً عند وجود الشرط ، وهذا لأن الطلاق والعتاق لا يكون بدون المحل والتعليق يمنع الوصول إلى المحل . وكذلك النذر ؛ فإنه التزام فى الذمة والتعليق يمنع وصول المنذور إلى الذمة ، والتصرف بدون المحل لا يكون سبباً كبيع الحر ، إلا أن هناك ينعقد تصرف آخر وهو اليمين ؛ لأنه عقد مشروع لمقصود وفى ذلك المقصود التصرف صادف محله وهو ذمة الحالف ، بخلاف بيع الحر فإنه لا ينعقد أصلا ، وعلى هذا لا يجوز التـكفير بعد اليمين قبل الحنث بالمـال ولا بالصوم ؛ لأنها ليست بسبب للـكفارة معنى ، والأداء قبل تحقق السبب لا يجوز ، بخلاف تعجيل الـكفارة بعد الجرح قبل زهوق الروح فى الآدمى والصيد ؛ لأنه سبب محض من حيث إنه طريق مفض إلى القتل عند زهوق الروح بالسراية ؛ يوضحه أن اليمين لا تبقى بعد الحنث لأنها مشروعة لمقصود وهو البر وذلك يفوت بالحنث أصلاً ، والعقد لا يبقى بعد فوات مقصوده . ولمـا كانت الـكفارة لا تجب إلا بعد الحنث الذى يرتفع به اليمين عرفنا أن اليمين ليست بسبب لهـا معنى إذ العقد لا يكون سبباً للحكم الذى يثبت [بعد فسخه . وكذلك اليمين بالطلاق ؛ فإن الطلاق إنمـا يكون واقعاً بمـا يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله أنت طالق ، والنذر إنمـا يثبت[2]] باعتبار ما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله على صوم أو صلاة ؛ فعرفنا أن الموجود قبل وجود الشرط لا يكون سبباً معنى ، بخلاف كفارة القتل فإنه جزاء الفعل والفعل بالسراية يتقرر ولا يرتفع ، فـكان قبل السراية سبباً وملك النصاب قبل كمال الحول هكذا ؛ لأنه يتقرر عنده ما لأجله كان النصاب سبباً وهو معنى النمو إلا أن مع هذا التعليق بالشرط لـكونه سبباً ، مجازاً أثبتنا فيه معنى السببية بوجه ، بخلاف ما يقوله زفر رحمه الله إنه لا يثبت فيه حكم السببية بوجه . وبيان هذا فى تنجيز الثلاث بعد

---

(١) وفى الهندية : ولا هو سبب فى الحال للطلاق .

(٢) زيادة من العثمانية .

صحة التعليق فإنه مبطل للتعليق عندنا ؛ لأن التعليق يمين وموجبه البر[1] فإذا كان هذا السبب مضموناً [بالبر[2]] كان له شبهة السببية فى الحكم الذى يجب به بعد فوات البر على وجه الخلف عنه ؛ كالغصب ، فإنه موجب ضمان الرد فى العين ثم له شبهة السببية فى حكم ضمان القيمة الذى ثبت خلفاً عن رد العين عند فوات العين ، فكما يشترط قيام الملك وصفة الحل فى المحل لبقاء ما هو سبب للحكم حقيقة فكذلك يشترط لبقاء ما فيه شبهة السببية للحكم ، وتنجيز الثلاث يفوت ذلك كله . وزفر يقول : ليس فى التعليق شبهة السببية للحكم وهو الطلاق والعتاق وإنما هو تصرف آخر وهو اليمين محلها الذمة واشتراط الملك فى المحل عند انعقاده ليترجح جانب الوجود على جانب العدم حتى يصح إيجاب اليمين به ، وهذا غير معتبر فى حال البقاء ؛ ألا ترى أن بعد التطليقات الثلاث لو علق الطلاق ابتداء بالنكاح كان صحيحا[3] وصفة الحل الذى به يصير المحل محلا للطلاق معدوم أصلاً . ولكنا نقول : الملك سبب هو فى معنى العلة ؛ فإن النكاح علة لملك الطلاق ، فالتطليق بمنزلة سبب هو فى معنى العلة ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى ، فأما الإضافة إلى وقت لا تعدم السببية معنى كما يعدمه التعليق بالشرط ؛ ولهذا قلنا فى قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » : إنه لا يخرج شهود الشهر من أن يكون سبباً حقيقة فى حق جواز الأداء . وقوله تعالى : « وسبعة إذا رجعتم » يخرج المتمتع من أن يكون سبباً لصوم السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو أداه لا يجوز ؛ لأنه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لا يتم سببه معنى ، وهناك إضافة الصوم[4] إلى وقت فقبل وجود الوقت يتم السبب فيه معنى حتى يجوز الأداء .

وأما السبب المحض وهو : ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم ولكن

---

(١) والحكم الذى يجب بعد فوات البر على وجه الحلف وهو الكفارة – هامش العثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) والذى يخيل إلى أن الملك المستقبل مصحح لكونه سبباً فى معنى العلة ، بخلاف المتنازع فإن قوله إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً فالإيجاب أضيف إلى الملك الثابت فى الحال فيكون سبباً لكونه مضافاً إلى الملك القائم ، والسبب يعمل فى المحل فبالثلاث زال المحل فبطل السبب — هامش العثمانية .

(٤) وفى الهندية : أضاف الصوم .

لا يضاف الحكم إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده بل تتخلل بين السبب والحكم العلة التي يضاف الحكم إليها وتلك العلة غير مضافة إلى السبب ؛ وذلك نحو حل قيد العبد ، فإنه طريق لوصول العبد إلى الإباق الذي هو مُتوِ مالية المولى فيه ، ولكن يتخلل بينه وبين الإباق الذي تتوى به المالية قصد وذهاب من العبد وهو غير مضاف إلى السبب السابق ، فيبقى حل القيد سبباً محضاً . وعلى هذا قلنا : لو فتح باب الاصطبل فندت الدابة أو باب القفص فطار الطير لم يجب الضمان عليه ؛ لأن العلة قوة الدابة فى نفسها على الذهاب وقوة الطير على الطيران وهو غير مضاف إلى السبب الأول . وكذلك لو دل إنساناً على مال الغير فأتلفه أو على نفسه فقتله أو على قافلة حتى قطع الطريق عليهم لم يكن ضامناً شيئاً ؛ لأن الدلالة سبب محض من حيث إنه طريق الوصول إلى المقصود ويتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الأول ، وذلك الفعل الذي يباشره المدلول . وعلى هذا قلنا : لو قال لرجل هذه المرأة حرة فتزوجها ، فذهب وتزوجها واستولدها ثم ظهر أنها كانت أمة فإنه لا يرجع بضمان قيمة الأولاد على المخبر ، بخلاف ما إذا زوجها منه على أنها حرة ؛ لأن إخباره سبب للوصول إلى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاد ما هو علة فهو غير مضاف إلى السبب الأول ، وذلك عقد النكاح الذي باشرته المرأة على نفسها . وعلى هذا قلنا : الموهوب له الجارية إذا استولدها ثم استحقت لم يرجع بقيمة الأولاد على الواهب ، والمستعير إذا أتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق لم يرجع بالقيمة على المعير ؛ لأن الهبة والإعارة سبب ولكن تخلل بينه وبين حصول الأولاد ما هو علة وهو الاستيلاد والاستعمال المفضي إلى التلف ، وذلك غير مضاف إلى السبب الأول ، بخلاف المشترى إذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق فإنه يرجع بقيمة الأولاد ؛ لأن بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق ، وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزماً سلامة المعقود عليه عن العيب ؛ ولهذا لا يرجع بالعقد فى الوجهين لأنه لزمه بدلاً عما استوفاه ولا رجوع

له بسبب العيب فيما استوفاه لنفسه وإن كان البائع ضمن له صفة السلامة عن العيب . وزعم بعض أصحابنا أن رجوع المغرور باعتبار الكفالة وذلك باشتراط البدل ؛ فإن البائع يصير كأنه قال ضمنت لك سلامة الأولاد على أنه إن لم يسلم لك فأنا ضامن لك ما يلزمك بسببه . وهذا الضمان لا يثبت فى عقد التبرع وإنما يثبت فى حق الضمان باشتراط البدل إلا أن الأول أصح . وقد قال فى كتاب العارية : العبد المأذون إذا آجر دابة فتلفت باستعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاق رجع المستأجر بما ضمن من قيمتها على العبد فى الحال ، والعبد لا يؤاخذ بضمان الكفالة ما لم يعتق ، وهو مؤاخذ بالضمان الذى يكون سببه العيب بعد ما التزم صفة السلامة عن العيب بعقد الضمان . ولا يدخل على ما قلنا دلالة المحرم على قتل الصيد ؛ فإنها توجب عليه ضمان الجزاء وهى سبب محض لا يتخلل بينها وبين المقصود ما هو العلة وهو القتل من المدلول ؛ وهذا لأن وجوب الضمان عليه بجنايته بإزالة الأمن عن الصيد ؛ فإن أمنه فى البعد عن أيدى الناس وأعينهم ، وقد التزم بعقد الإحرام الأمن للصيد عنه ، فإذا صار بالدلالة جانياً من حيث إزالته الأمن كان ضامناً لذلك ، إلا أن قبل القتل لا يجب عليه الضمان لبقاء التردد ، فقد يتوارى الصيد على وجه لا يقدر المدلول عليه فيعود آمناً كما كان ، فبالقتل تستقر جنايته بإزالة الأمن . فهو نظير الجراحة التى يتوهم فيها الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى لها أثر ، فإنه يستأنى فيها مع كون الجرح جناية ، ولكن لبقاء التردد يستأنى حتى يتقرر حكمها فى حق الضمان ، بخلاف الدلالة على مال الغير ؛ فإن حفظ الأموال بالأيدى لا بالبعد عن الأيدى والأعين ، فالدال لا يصير جانياً بإزالة الحفظ بدلالته ، وهذا بخلاف المودع إذا دل سارقاً على سرقة الوديعة فإنه يصير ضامناً ؛ لأنه جان بترك ما التزمه من الحفظ بعقده وهو ترك التضييع وبالدلالة يصير مضيعاً ، فهو نظير المحرم يدل على قتل الصيد حتى يصير ضامناً لتركه ما التزمه بالعقد وهو أمن الصيد عنه . وعلى هذا قلنا : من أخرج ظبية من الحرم فولدت فهو ضامن للولد ، لأنها بالحرم آمنة ، وثبوت يده عليها يفوت معنى الصيدية ، فيثبت به معنى إزالة الأمن فى حق الولد ،

بخلاف الغاصب فإنه لا يكون ضامناً للزوائد لأن الأموال محفوظة بالأيدى فإنما يجب الضمان هنا بالغصب الذى هو موجب قصر يد المالك عن ماله ، وذلك غير موجود فى الزيادة مباشرة ولا تسببيا ، ولا ينكر كونه متعدياً فى إمساك الولد ؛ ولهذا نجعله آثما ونوجب عليه رده . ولكنا نقول : هو ليس بغاصب للولد تسبيباً ولا مباشرة ، وبتعد آخر سوى الغصب لا يوجب ضمان الغصب ، واليد الثابتة على الأم عند انفصال الولد عنها حكم الغصب لا نفس الغصب ، فعرفنا أنه لم يثبت الغصب فى الولد بطريق السراية ولا قصداً بطريق المباشرة ولا بطريق التسبب بغصب الأم ؛ لأن قصر يد المالك تكون بإزالة يده عما كان فى يده أو بإزالة تمكنه من أخذ ما لم يكن فى يده ، وذلك غير موجود فى الولد أصلاً قبل أن يطالبه بالرد .

ومن السبب المحض أن يدفع سكيناً إلى صبى فيجأ الصبى به نفسه ، فإنه لا يجب على الدافع ضمان وإن كان فعله بعلة طريق الوصول ولكن قد تخلل بينه وبين المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الأول وذلك قتل الصبى به نفسه ، بخلاف ما إذا سقط من يده على رجله فعقره ؛ لأن السقوط من يده مضاف إلى السبب الأول وهو مناولته إياه ، فكان هذا سبباً فى معنى العلة ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى . وكذلك لو أخذ صبياً حرا من يد وليه فمات فى يده بمرض لم يضمن الآخذ شيئاً ، بخلاف ما إذا قرّبه إلى مسبعة حتى افترسه سبع ؛ فإن السبب هنا بمعنى العلة باعتبار الإضافة إليه ؛ فإنه يقال لولا تقريبه إياه من هذه المسبعة ما افترسه السبع ، ولا يقال لو لا أخذه من يد وليه لم يمت من مرضه . ولو قتل الصبى فى يد الآخذ رجلاً فضمن عاقلته الدية لم يرجعوا به على عاقلة الآخذ ؛ لأنه تخلل بين السبب ووجوب الضمان عليهم ما هو علة وهو غير مضاف إلى ذلك التسبيب . وعلى هذا لو قال لصبى : ارق هذه الشجرة فانفضها لى ، فسقط كان ضامناً ، بخلاف ما لو قال : كل ثمرتها أو فانفضها لنفسك ؛ لأن كلامه تسبيب قد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعود الصبى الشجرة لمنفعة نفسه ، وفى الأول لما كان صعوده لمنفعة الآمر صار بسببه فى معنى العلة بطريق

الإضافة إليه . وكذلك لو حمل صبيا على الدابة فسقط ميتاً كان الحامل ضامناً لديته ، ولو سيرها الصبي فسقط منها فمات لم يضمن الذى حمله عليها شيئاً . ليعلم أن المسائل على هذا الأصل أكثر من أن تحصى .

ومما هو فى معنى السبب المحض ما هو أحد شطرى علة الحكم ، نحو إيجاب البيع وأحد وصفى علة الربا ، فإنه سبب محض على معنى أنه طريق الوصول إلى المقصود عند غيره ، وذلك الغير ليس بمضاف إليه ، فيكون سبباً محضاً .

فإن قيل : قد جعلتم حد السبب ما يتخلل بينه وبين المقصود ما هو علة للحكم وهنا الذى يتخلل هو الوصف الآخر وهو ليس بعلة للحكم بانفراده فكيف يستقيم قولكم إن أحد الوصفين سبب محض ؟ قلنا : هو مستقيم من حيث إن الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين فإنه يضاف إلى آخر الوصفين على معنى أن تمام العلة به حصل ؛ ولهذا قلنا : إن الموجب للعتق القرابة القريبة مع الملك ثم يضاف العتق إلى آخر الوصفين وجوداً ، حتى إذا كان العبد مشتركاً بين اثنين ادعى أحدهما نسبه كان ضامناً لشريكه ، وإذا اشترى نصف قريبه من أحد الشريكين كان ضامناً لشريكه . وكذلك النسب مع الموت موجب للإرث فيضاف إلى آخر الوصفين ثبوتاً حتى إن شهود النسب بعد الوفاة إذا رجعوا ضمنوا ، بخلاف شهود النسب فى حالة الحياة ، فإذا ثبت أن إضافة الحكم إلى آخر الوصفين وهو يتخلل بين الوصف الأول وبين الحكم ، عرفنا أن الوصف الأول فى معنى السبب المحض . وهذا أصل مستمر فى الشروط والعلل جميعاً ، حتى قلنا : إذا قال لامرأته إن دخلت هاتين الدارين فأنت طالق ، فأبانها ودخلت إحدى الدارين فى غير ملكه ثم تزوجها فدخلت الأخرى فى ملكه تطلق ؛ لأن الحكم يكون مضافاً إلى تمام الشرط وجوداً عنده ، وذلك حصل بدخول الدار الأخرى ، فيشترط قيام الملك عنده لا عند دخول الأولى . ومن الأسباب السفينة إذا كانت تحتمل مائة مَنٍّ وقد جعل فيها ذلك القدر فوضع إنسان آخر فيها مَنّا فغرقت كان ضامناً

للجميع ؛ لأن تمام علة الغرق حصل بفعله . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما في المثلث : إن السكر منه حرام ، ثم السكر الذي هو حرام القدح الأخير ؛ لأن تمام علة الإسكار عندها فيكون مضافاً إليها خاصة . ومحمد رحمه الله ترك هذا الأصل في هذه المسألة احتياطاً لإثبات الحرمة ؛ فإنها تثبت باعتبار الصورة تارة وباعتبار المعنى أخرى .

وأما السبب الذي هو في معنى العلة فنحو قود الدابة وسوقها فإنه طريق الوصول إلى الإتلاف غير موضوع له ليكون علة وهو في معنى العلة من حيث إن الإتلاف مضاف إليه ؛ يقال : أتلفه بقود الدابة أو سوقها . وكذلك إذا أشرع جناحاً في الطريق أو وضع حجراً أو ترك هدم الحائط المائل بعد التقدم إليه فيه ، فهذا كله سبب في معنى العلة . وكذلك إذا أدخل دابته زرع إنسان حتى أكلت الدابة الزرع ، فهذا سبب في معنى العلة للإتلاف ، ولهذا كان موجباً عليه ضمان المتلف ، ولا يكون شيء من هذا موجباً لحرمان الميراث ولا الكفارة ؛ فإن ذلك جزاء مباشرة الفعل . وكذلك قطع حبل القنديل المعلق وشق الزق وفيه مائع : سبب هو في معنى العلة . وكذلك شهادة الشهود بالقصاص يكون سبباً للقتل من غير مباشرة ؛ لأن قضاء القاضي بعد الشهادة يكون عن اختيار . وكذلك استيفاء الولي والشهادة غير موضوعة للقتل في الأصل ؛ ولهذا لا يوجب الكفارة ولا يثبت حرمان الميراث في حق الشهود ، ولا يوجب عليهم القصاص . والشافعي رحمه الله لا ينكر هذا ولكن يقول هو تسبيب قوي من حيث إنه قصد به شخصاً بعينه فيصلح أن يكون موجباً للقود عليه ؛ لأن فيه معنى العلة من حيث إن قضاء القاضي من موجبات الشهادة ، والقتل مضاف إلى ذلك . إلا أنا نقول : القاضي إنما يقضي عن اختيار منه وليس في وسع الشاهد ما يظهره القاضي بقضائه أو يوجبه ، فبقيت شهادة الشهود تسبيباً في الحقيقة ، ولا مماثلة بين التسبيب والمباشرة ، ووجوب القصاص يعتمد المباشرة . وعلى هذا قال في السير : إذا قال للغزاة : أدلكم على حصن في دار الحرب تجدون فيه الغنائم ، فإن ذهب معهم حتى دلهم عليه كان شريكهم في المصاب ؛ لأن فعله تسبيب

فيه معنى العلة ، وإن وصف لهم الطريق حتى وصلوا إليه بوصفه ولم يذهب معهم لم يكن شريكهم فى المصاب ؛ لأن ما صنعه تسبيب محض وليس فيه من معنى العلة شيء .

وأما السبب الذى له شبهة العلة كحفر البئر فى الطريق ، فإنه سبب للقتل من حيث إيجاد شرط الوقوع وهو زوال المسكة وليس بعلة فى الحقيقة ، فالعلة ثقل الماشى فى نفسه ، والسبب المطلق مشيه فى ذلك الموضع ، فأما الحفر فهو إيجاد شرط الوقوع ولكن له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به ؛ ولهذا لم يكن موجباً الكفارة ولا حرمان الميراث ؛ فإن ذلك جزاء الفعل وفعله تم من غير اتصال بالمقتول وإنما اتصل بالمقتول عند الوقوع بسبب آخر وهو مشيه ، إلا أنه يجب ضمان الدية عليه ؛ لأن ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافاً إلى حفره وجوداً عنده ، فإذا كان ذلك تعدياً منه وجب الضمان عليه بمقابلة المتلف حتى لو اعترض على فعله ما يمكن إضافة الحكم إليه نحو دفع دافع إياه فى البئر ، فإنه يكون الضمان على الدافع دون الحافر . وعلى هذا قلنا : إذا تزوج كبيرة ورضيعة فأرضعت الكبيرة الرضيعة ، فإن الزوج يغرم نصف صداق الصغيرة ثم يرجع به على الكبيرة إن تعمدت الفساد ، وإن لم تتعمد ذلك لم يرجع عليها بشيء ؛ لأن ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك موجود من الصبية ، إلا أن إلقام الثدى إياها سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده . وهذا الضمان ليس بضمان إتلاف ملك النكاح ، فإنه لا يضمن بالإتلاف عندنا ، ولكن ضمان تقرير نصف الصداق على الزوج ، فإذا صار ذلك مضافاً إلى فعلها وجوداً عنده كان لفعلها شبهة العلة ، وقد كانت متعدية فى ذلك حين تعمدت الفساد ، فيلزمها ضمان العدوان ، والله أعلم .

فصل فى تقسيم العلة

قال رضى الله عنه : أنواع العلة ستة : علة اسماً ومعنى وحكماً وهو حقيقة العلة ، وعلة اسماً لا معنى ولا حكماً وهو يسمى علة مجازاً ، وعلة

اسماً ومعنى لا حكماً ، وعلة تشبه السبب ، وعلة معنى وحكماً لا اسماً ، وعلة اسماً وحكماً لا معنى .

فالأول : نحو البيع للملك ، والنكاح للحل ، والإعتاق لزوال الرق وإثبات الحرية ، وإيقاع الطلاق للوقوع ؛ فإن هذا كله علة اسماً من حيث إنه موضوع لهذا الموجب ؛ فإن هذا الموجب مضاف إليه لا بواسطة ، وهو علة معنى من حيث إنه مشروع لأجل هذا الموجب ، وهو علة حكماً من حيث إن هذا الحكم يثبت به ولا يجوز أن يتراخى عنه . واختلف مشايخنا فى أن مثل هذه العلة المطلقة هل يجوز أن تكون موجودة والحكم متأخر عنه ؟ فمنهم من جوز ذلك وقال : الذى لا يجوز كون العلة خالية عن الحكم ، فأما يجوز أن لا يتصل الحكم بها ولكن يتأخر لمانع . والأصح عندنا أنه لا يجوز تأخر الحكم عن هذه العلة ولكن الحكم يتصل ثبوته بوجود هذه العلة بعد صحتها لا محالة ، وهو عندنا بمنزلة الاستطاعة مع الفعل لا يجوز القول بأنها تسبق الفعل .

وأما العلة اسماً لا معنى ولا حكماً : فبيانها فيما ذكرنا من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث ، فإنها علة اسماً لا معنى ولا حكماً ؛ لأن العلة معنى وحكماً ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث لا تبقى اليمين بل ترتفع ، وكذلك بعد وجود الشرط فى اليمين بالطلاق والعتاق لا يبقى اليمين .

وأما العلة اسماً ومعنى لا حكماً : فنحو البيع الموقوف ؛ فإنه علة للملك اسماً من حيث إنه بيع حقيقة موضوع لهذا الموجب ، ومعنى من حيث إنه منعقد شرعاً بين المتعاقدين لإفادة هذا الحكم ؛ فإن انعقاده وتمامه معنى بما هو من خالص حقهما ، وليس فيه تعدى الضرر إلى الغير ، وهو ليس بعلة حكماً لما فى ثبوت الملك به من الإضرار بالمالك فى خروج العين عن ملكه من غير رضاه ؛ ولهذا إذا وجد الإجازة منه يستند الحكم إلى وقت العقد حتى يملكه المشترى بزوائده ، فيتبين به أن العلة موجودة اسماً ومعنى .

وكذلك البيع بشرط الخيار للبائع فإنه علة اسماً ومعنى لا حكماً ؛ لأن خيار الشرط داخل على الحكم لا على أصل البيع ، وكان القياس أن لا يجوز اشتراط الخيار في البيع لمعنى الغرر إلا أنا لو أدخلنا الشرط على أصل السبب دخل على الحكم ضرورة ، ولو أدخلناه على الحكم خاصة لم يكن داخلا على أصل السبب ، فكان معنى الغرر والجهالة فى هذا أقل ، وإذا ظهر أن الشرط دخل على الحكم خاصة عرفنا أن البيع بهذا الشرط علة اسما ومعنى لموجبه لا حكماً ؛ ولهذا لو سقط الخيار يثبت الملك للمشترى من وقت العقد حتى يملك المبيع بالزيادة[1] المتصلة والمنفصلة إلا أن أصل الملك لما صار متعلقاً بالشرط لم يكن موجوداً قبل الشرط أصلا ، فالعتق الموجود فى هذه الحالة من المشترى لا يتوقف على أن ينفذ ثبوت الملك له إذا سقط الخيار ، وفى الأول[2] إنما يثبت فى الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف الشىء لا يعدم أصله ، فثبت إعتاقه بصفة التوقف أيضاً على أن ينفذ بنفوذ الملك له بالإجازة .

ومن هذا النوع الإجارة ؛ فإنها علة للملك اسماً ومعنى لا حكماً ؛ لأنها تتناول المعدوم حقيقة ، والمعدوم لا يكون محلا للملك ؛ ولهذا لم يثبت الملك فى الأجر لانعدام العلة حكماً ، ويملك بشرط التعجيل لوجود العلة اسماً ومعنى ، إلا أن هناك وجود العلة اسما ومعنى من حيث إن المنتفع به جعل كالمنفعة التى هى المقصودة بالعقد ، فأما العقد فى حق الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة صار مضافاً إلى حالة الوجود فيقتضى[3] الملك فى الأجر على حال استيفاء المنفعة لهذا ، ولا يثبت مستنداً إلى وقت العقد ؛ لأن إقامة العين مقام المنفعة فى حكم صحة الإيجاب دون الحكم ، وعلى هذا الطلاق الرجعى ؛ فإنه علة اسما ومعنى لا حكما ؛ لأن حكم زوال الملك به متعلق بشرط انقضاء العدة قبل الرجعة ؛ وهو فى حكم حرمة المحل ركن من أركان العلة ؛ فعرفنا أنه

---

(١) وفى النسختين : بزوائده .

(٢) أى فى البيع الموقوف على إجازة المالك — هامش العثمانية والهندية

(٣) وفى نسخة : فيصير .

ليس بعلة حكما ؛ ولهذا لم يثبت زوال ملك الحل به ولا حرمة الوطء أصلا .

وأما العلة التي تشبه السبب فصورتها أن يكون ما يضاف إليه الحكم أصله موجوداً وصفته منتظراً متأخراً فى وجوده خطر . فمن حيث وجود الأصل كان علة لأن الصفة تابعة للأصل وبانعدام الوصف لا ينعدم الأصل ، ومن حيث إن كونه موجباً للحكم باعتبار الصفة وهو منتظر متأخر فالأصل قبل وجود الوصف كان طريقا للوصول إليه فكان سبباً . وبيان ذلك فى النصاب للزكاة فإنه سبب لوجوب الزكاة بصفة النماء ، وحصول هذا النماء منتظر لا يكون إلا بعد مدة قدر الشرع تلك المدة بالحول ، وبما ذكره[1] لم ينتصب الحول شرطا ، فإنه قال : « لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول » وحتى كلمة غاية لا كلمة شرط ، وبانعدام صفة النماء للحال لا ينعدم أصل المال الذى يضاف إليه هذا الحكم شرعاً ، فجعلناه علة تشبه السبب حتى يجوز التعجيل بعد كمال النصاب ، ولا يكون المؤدى زكاة للمال لانعدام صفة العلة ، بخلاف المسافر إذا صام فى شهر رمضان والمقيم إذا صلى فى أول الوقت فالمؤدى يكون فرضاً لوجود العلة ، مطلقة بصفتها ، ثم إذا تم الحول حتى وجب الزكاة جاز المؤدى عن الزكاة باعتبار أن الأداء وجد بعد وجود العلة ، ولو كان محض سبب لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوباً من الزكاة كالمؤدى قبل كمال النصاب . فبهذا يتبين أن حولان الحول ليس بتأجيل فيه ؛ لأن التأجيل مهلة لمن عليه الحق بعد كمال العلة فإذا أسقط المهلة بالتعجيل كان فى الحال مؤدياً للواجب وهنا لا يكون فى الحال مؤدياً للواجب ، وإذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعا ، فعرفنا أن النصاب قبل وجود صفة النماء بمضى المدة يكون علة فى معنى السبب حتى يثبت حكم الأداء بحسب هذه العلة ، ولا يثبت الوجوب أصلا بل يكون المؤدى موقوف الصحة على أن يكون عن الواجب إذا تم ما هو صفة العلة باستناد حكم الوجوب إليه ، وعلى أن يكون تطوعاً إذا لم يتم ذلك الوصف . ولا يدخل على هذا إذا كانت الإبل علوفة فعجل عنها الزكاة ثم جعلها سائمة ؛ لأن هناك أصل العلة لم يوجد

(١) أى النبى عليه السلام — هامش العثمانية

وهو المال النامى ؛ فإن الغناء مطلقاً لا يحصل شرعاً إلا بالمال النامى ، وبما لا يحصل الغناء من المال لا تكون العلة موجودة بمنزلة ما دون النصاب . وعلى هذا مرض الموت ، فإنه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث بعد الموت بصفة إيصال الموت به وهذا منتظر ، فكان الموجود فى الحال علة تشبه السبب ، فإذا تم باتصال الموت به استند حكمه إلى أول المرض حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث ، وإذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذاً لأن العلة لم تتم بصفتها . وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة فى الصيد والآدمى بصفة السراية وهى صفة منتظرة فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز أداء الكفارة بالمال والصوم جميعا ، وإذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزاً عن الواجب ؛ وهذا كله لأن الوصف لايقوم بنفسه وإنما يقوم بالموصوف ، فلا يمكن جعل الموصوف أحد وصفى العلة ليكون سبباً لا علة كما بينا فى فصل السبب ، ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجوداً من علة هى ذات وصفين ، فلهذا جعلناها علة تشبه السبب .

ومن هذا النوع علة العلة ؛ وذلك أن تكون العلة موجبة للحكم بواسطة تلك العلة[1] من موجبات العلة الأولى فتكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف وذلك الوصف قائم بالعلة ، فكما أن الحكم هناك يكون مضافا إلى العلة دون الصفة فهنا يكون أيضاً مضافا إلى العلة دون الواسطة ؛ وذلك نحو الرمى ؛ فإنه يوجب تحرك السهم ومضيه فى الهواء ونفوذه فى المقصود حتى يبتنى عليه علة القتل ، ولكن هذه الواسطات من موجبات الرمى ، فكان الرمى علة تامة لمباشرة القتل حتى يجب القصاص على الرامى ؛ ولهذا قلنا فى شراء القريب إنه إعتاق تتأدى به الكفارة إذا نواه ؛ لأن الشراء موجب للملك والملك فى القريب موجب للعتق ، فيصير الحكم مضافاً إلى السبب الأول لكون الواسطة من موجباته ، بخلاف ما إذا اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة ؛ لأن الواسطة وهى الشرط يضاف إليه العتق وجوداً عنده لا وجوبا به ، والعتق عند وجوده

(١) وفى العثمانية : بواسطة تلك الواسطة .

مضاف إلى ما وجد من التعليق بما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله أنت حر ، ولم تقترن به نية الكفارة . وعلى هذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه فى المزكين لشهود الزنا : إذا رجعوا ضمنوا لأن التزكية فى معنى علة العلة فإن الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون التزكية ، فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا إلى التزكية ، ومن حيث إن التزكية صفة للشهادة بقى الحكم مضافا إلى الشهادة أيضا ، فأى الفريقين رجع كان ضامنا .

ومما هو نظير العلة التى تشبه السبب ما قال أبو حنيفة رضى الله عنه فى رجل قال : آخر عبد أشتريه فهو حر ، فاشترى عبداً ثم عبداً ثم مات ، فإنه يعتق الثانى من حين اشتراه . وكذلك لو قال : آخر امرأة أتزوجها فهى طالق ؛ لأن الثانى موصوف بصفة الآخرية باعتبار معنى منتظر ، وهو أن لا يشترى بعده غيره حتى يموت ، ولا يتزوج بعدها غيرها فلم يكن الحكم ثابتاً فى الحال لمعنى الانتظار فى هذا الوصف ، فإذا زال الانتظار وتقرر الوصف كان الحكم ثابتاً من حين وجدت العلة لا من حين زوال الانتظار كما هو حكم العلة التى تشبه السبب . وقد جعل بعض مشايخنا الإيجاب المضاف إلى وقت من هذا القسم . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه من القسم الثالث فإنه علة اسماً ومعنى لا حكماً ؛ ولهذا لو نذر أن يتصدق بدرهم غداً فتصدق به اليوم جاز عن المنذور للحال ، ولو كان هذا من نظير القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور إلى مجىء ذلك الوقت كما بينا فى تعجيل الزكاة . وكذلك قال أبو يوسف رحمه الله فى النذر بالصوم والصلاة إذا أضافه إلى وقت فى المستقبل : يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اسماً ومعنى ، وإن تأخر حكم وجوب الأداء إلى مجىء ذلك الوقت بمنزلة الصوم فى حق المسافر . وقال محمد رحمه الله : لا يجوز اعتباراً لما يوجبه على نفسه فى وقت بعينه بما أوجب الله عليه فى وقت بعينه حتى لا ينفك ذلك الوقت عن وجوب الأداء أو وجود الأداء فيه ، وإذا جاز التعجيل خلا الوقت المضاف عن ذلك أصلاً .

فأما العلة التى هى معنى حكماً لا اسماً ، فهو آخر الوصفين من علة تشتمل

على وصفين مؤثرين فى العتق ، نحو ما بينا فى القرابة المحرمة للنكاح مع الملك ، فإنهما وصفان مؤثران فى العتق ، ثم آخرهما وجوداً يكون علة معنى وحكماً ، والمراد بالمعنى كونه مؤثراً فيه ، وبالحكم أنه يثبت الحكم عنده ؛ وهذا لأن الوصف الثانى مع الأول استويا فى الوجوب بهما وترجح الثانى بالوجود عنده فكان علة معنى وحكماً لا اسماً ؛ فإن الحكم مضاف إلى الوصفين جميعاً ، فمن حيث الاسم الوصف الثانى شطر العلة . وعلى هذا قلنا : أحد وصفى علة الربا يحرم النسأ بانفراده لأن كل واحد من الوصفين علة معنى وحكماً إذا تأخر وجوده عن الوصف الآخر ، وحرمة النسأ مبنى على الاحتياط وهو أسرع ثبوتاً من حرمة الفضل لقوله عليه السلام : « إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد » فجعل ثابتاً بوجود أحد الوصفين . ولا يدخل على هذا حكم الشهادة ؛ فإن شهادة الشاهد الثانى بعد الأول لا تجعل علة للاستحقاق معنى وحكماً وإن كان استحقاق الحكم عنده يكون ؛ لأن هناك الاستحقاق لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضى ، وقضاء القاضى يكون بشهادة الشاهدين جميعاً فلا يتصور فيه كون أحدهما سابقاً والآخر متمماً لعلة الاستحقاق .

فأما العلة اسما وحكماً لا معنى ، فهو السفر والمرض فى ثبوت الرخص بهما فإنها فى الشريعة مضافة إلى السفر والمرض ، فعرفنا أن كل واحد منهما علة اسماً ، وكذلك من حيث الحكم ؛ فحكم جواز الترخص بالفطر ونحوه يثبت عند وجود السفر والمرض ، فأما المعنى المؤثر فى هذه الرخصة فهو المشقة التى تلحقه بالصوم دون السفر والمرض ، لما بينا أن المعنى ما يكون مؤثراً فى الحكم وذلك المشقة ، وإليه أشار الله تعالى فى قوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » إلا أن المشقة باطن تتفاوت أحوال الناس فيه ولا يمكن الوقوف على حقيقته فأقام الشرع السفر بصفة مخصوصة مقام تلك المشقة لكونه دالا عليها غالباً ، وكذلك أقام المرض بوصف مخصوص مقام تلك المشقة ؛ فعرفنا أنه علة اسماً وحكماً لا معنى ؛ ولهذا لو أصبح مقيما صائماً ثم سافر فأفطر لم تلزمه الكفارة لوجود علة الإسقاط اسماً وإن انعدم

معنى وحكماً حتى لا يكون الفطر مباحاً له فى هذا اليوم أصلا . وعلى هذا قلنا فى النوم فى كونه حدثاً علة اسماً وحكماً لا معنى ؛ إذ المعنى الذى هو مؤثر فى الحدث خروج نجس من البدن أو من أحد السبيلين على حسب ما اختلف العلماء فيه وذلك غير موجود فى النوم إلا أن النوم بصفة مخصوصة وهو أن يكون مضطجعاً أو متكئاً لكونه دليل استرخاء المفاصل يقوم مقام خروج شىء من البدن تيسيراً . وعلى هذا حكم النسب فإن ملك النكاح علة لثبوت النسب اسماً وحكماً لا معنى ؛ لأن المعنى الذى هو مؤثر فى النسب كون الولد مخلوقاً من مائه ولكنه باطن فقام النكاح الذى هو ظاهر مقامه تيسيراً . وكذلك المس عن شهوة والنكاح فى حكم حرمة المصاهرة ؛ فإنه يكون اسماً وحكماً لا معنى . وكذلك الاستبراء ؛ فإن استحداث ملك الوطء بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسماً وحكماً لا معنى ؛ لأن المؤثر فى إيجاب الاستبراء اشتغال الرحم بماء الغير لمقصود صيانة مائه عن الخلط بماء آخر وذلك باطن فقام السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقام ذلك المعنى فى وجوب الاستبراء به . ولم يقم ملك النكاح مقام ذلك المعنى لأن زوال ملك النكاح بعد وجود السبب الموجب لشغل الرحم يعقب عدة بها يحصل المقصود وهو براءة الرحم فلا حاجة إلى إيجاب الاستبراء عند حدوث ملك ، وأما زوال ملك اليمين بعد الوطء لا يعقب وجوب ما هو دليل براءة الرحم ، فتقع الحاجة إلى إيجاب الاستبراء عند حدوث ملك الحل بملك اليمين لمقصود براءة الرحم . وأمثلة هذا النوع أكثر من أن تحصى . وهذا فى الحاصل نوعان : أحدهما إقامة الداعى مقام المدعو كالمس والنكاح الداعى [إلى[1]] ما يثبت به معنى البعضية . والثانى إقامة الدليل مقام المدلول كاسترخاء المفاصل بالنوم ، فإنه دليل خروج شىء من البدن ، والتقاء الختانين فى كونه موجباً للاغتسال ؛ لأنه دليل خروج المنى عن شهوة ، والمباشرة الفاحشة فى كونه حدثاً عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمة الله عليهما ؛ لأنه دليل خروج شىء منه حين انتشرت الآلة بالمباشرة . وعلى

---

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

هذا قلنا : إذا قال لامرأته : إن كنت تحبينى أو تبغضينى فأنت كذا ؛ فإن إخبارها به فى المجلس يكون دليل وجود ما جعله شرطاً ، فجعل قائماً مقام المدلول . وفيه ثلاثة أوجه من الفقه : أحدها الضرورة والعجز عن الوقوف على ما هو الحقيقة كما فى المحبة والبغض ، وبه تعدى الحكم إلى قوله إن حضت فأنت كذا فقالت حضت فإنه يقام خبرها به مقام حقيقة الشرط فى وقوع الطلاق . والثانى الاحتياط فى باب الحرمات والعبادات . والثالث دفع الحرج عن الناس فيما تتحقق فيه الحاجة لهم ؛ ولهذا جعل الشرع فى باب الإجارة ملك العين المنتفع به مقام ملك المعقود عليه وهو المنفعة فى جواز العقد ، وأقام سبب وجود المنفعة وهو كون العين منتفعاً بها مقام حقيقة وجودها ؛ لأنها بعد الوجود لا تبقى وقتين فلا يمكن إيراد العقد عليها وتسليمها ، فلدفع الحرج فيما للناس حاجة إليه أقام الشرع غير المقصود بالعقد مقام المقصود فيما ينبنى عليه عقد المعاوضة وهو وجود المعقود عليه وكونه مملوكاً للعاقد . فهذه حدود يتم بمعرفتها فقه الرجل ، ولكن فى ضبط حدودها بعض الحرج لما فيها من الدقة ، فلا يطلبنها فقيه بكسل ، ولا يقفن عن طلبها بفشل ، والله الهادى لمن جاهد فى سبيله .

فصل فى بيان تقسيم الشرط

وهى ستة أقسام : شرط محض ، وشرط فى حكم العلة ، وشرط فيه شبهة العلة ، وشرط فى معنى السبب ، وشرط اسماً لا حكماً ، وشرط بمعنى العلامة الخالصة .

فأما الشرط المحض فهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده ويمتنع وجود العلة حقيقة بعد وجودها صورة حتى يوجد ذلك الشرط فتصير موجودة عندها حقيقة ، على ما بينا فى الفرق بين الشرط والعلة أن الحكم مضاف إلى الشرط وجوداً عنده لا وجوباً به ؛ وذلك نحو كلمات الشرط كلها كقوله لعبده إن دخلت الدار فأنت حر أو إذا دخلت أو متى دخلت أو كلما دخلت ؛ فإن التحرير الذى هو علة يتوقف وجوده على وجود الشرط حقيقة بعد

ما وجد صورته بكمالها من المولى ، وعند وجود الشرط يوجد التحرير حقيقة فيثبت به حكم العتق . وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات ؛ فإنها تعلقت بأسباب جعلها الشرع سبباً للوجوب كما بينا ، ثم وجود العلة حقيقة يتأخر إلى وجود ما هو شرط فيه وهو العلم به أو ما يقوم مقام العلم به ، حتى إن النص النازل قبل علم المخاطب به جعل فى حقه كأنه غير نازل ؛ ولهذا قلنا : من أسلم فى دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم بذلك فإنه لا يلزمه قضاء شىء باعتبار السبب فى الماضى ، وإذا أسلم فى دار الإسلام يلزمه القضاء لا لأن العلم ليس بشرط ولكن لأن شيوع الخطاب فى دار الإسلام وتيسير الوصول إليه بأدنى طلب يقوم مقام وجود العلم به ، فتصير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكماً ، وعلى هذا تؤدى العبادات بأداء أركانها نحو الصلاة ؛ فإن أركانها القيام والقراءة والركوع والسجود ، ثم لا يوجد الأداء بها إلا بعد وجود الشرط وهو النية والطهارة . وكذلك المعاملات ؛ فإن ركن النكاح وهو الإيجاب والقبول لا يوجد به انعقاد العقد إلا عند وجود الشرط وهو الشهود ، ثم هذا النوع من الشرط إنما يعرف بصيغته أو بدلالته ، فمتى وجد صيغة كلمة الشرط لم ينفك عن معنى الشرط .

والذى قاله بعض المتأخرين من مشايخنا فى قوله تعالى : « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » إنه مذكور على سبيل العادة ، وإنه لا فائدة فيه سوى أن الحاجة إلى الكتابة أمس فى هذه الحالة ، قال رضى الله عنه : هذا ليس بقوى عندى ؛ لأن تحت هذا الكلام أنه ليس فى ذكر هذا الشرط فائدة معنى الشرط ، وكلام الله تعالى منزه عن هذا ، بل فيه فائدة الشرط .

وبيانه أن الأمر للإيجاب تارة وللندب أخرى ، والمراد الندب هنا بدليل ما بعده وهو قوله : « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » فإنه للندب دون الإيجاب ، وعقد الكتابة وإن كان مباحاً قبل أن يعلم فيه خيراً فإنما يصير مندوباً إليه إذا علم أن فيه خيراً ؛ فظهر فائدة الشرط من هذا الوجه . وكذلك قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا » فإنه غير مذكور على وفاق العادة عندنا بل لبيان الندب ؛ فإن نكاح الأمة مع طول الحرة وإن كان مباحاً

له إلا أنه غير مندوب إليه وإنما يندب إليه بشرط عدم طول الحرة . وكذلك قوله تعالى : « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم » غير مذكور على وفاق العادة بل هو بمعنى الشرط حقيقة ؛ لأن المراد هو القصر فى أحوال الصلاة كالأداء راكباً بالإيماء والإيجاز فى القراءة وتخفيف الركوع والسجود ، وذلك إنما يوجد عند وجود هذا الشرط وهو الخوف ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : « فإن خفتم فرجالا أو ركباناً ، فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم مالم تكونوا تعلمون » وقال تعالى : « فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة » فأما قوله تعالى : « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » فهو غير مذكور بصيغة الشرط فيه . وقوله تعالى : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » وحكم الجواز لا يثبت إلا عند وجود هذا الشرط .

وبيان دلالة الشرط فيما قال علماؤنا : إذا قال لنسوة : المرأة التى أتزوجها منكن طالق ، أو قال لأربع نسوة له : المرأة التى تدخل الدار منكن طالق ، فإنه يتوقف وجود العلة حقيقة على وجود التزوج والدخول لوجود دلالة الشرط فيه وهو أنه مذكور على سبيل الوصف للنكرة ، بخلاف ما لو قال : هذه المرأة التى أتزوجها أو هذه المرأة التى تدخل الدار ، فإنه مذكور على سبيل الوصف للمعين فلا يكون شرطاً ولا يتوقف وجود العلة على وجوده ، ولو أتى بصيغة الشرط فى الوجهين يوقف وجود العلة على وجوده بأن قال : إن تزوجت امرأة منكن أو هذه المرأة إن تزوجتها .

وأما الشرط الذى هو فى حكم العلة فنحو شق الزق حتى يسيل ما فيه من الدهن ، وقطع حبل القنديل حتى يسقط فينكسر ؛ فإن الشق فى الصورة مباشرة إتلاف جزء من الزق ؛ وفى حق الدهن هو إيجاد شرط السيلان ، ولكن جعل هذا الشرط فى حكم العلة حتى يجعل كأنه باشر إراقة الدهن ؛ لأن المائع لا يكون محفوظا إلا بوعاء ، فإزالة ما به تماسكه يكون مباشرة تفويت ما كان محفوظاً به ، وكذلك القنديل على ما هو مصنوع له

عادة لا يكون محفوظاً إلا بحبل يعلقه به ، فكان قطع ذلك الحبل مباشرة تفويت ما كان محفوظاً به فيكون إلقاء وكسراً . وعلى هذا جرح الإنسان إذا اتصل به السراية يكون مباشرة القتل حتى يجب القصاص به إذا كان عمداً ؛ لأن الحياة لا يمكن إزهاقه حقيقة بالأخذ والإخراج ولكنه محفوظ فى البدن بسلامة البنية ، فنقض البنية بالجرح والقطع يكون تفويتا لما كان به محفوظا فيجعل ذلك مباشرة علة القتل حكماً ، بخلاف الطلاق والعتاق فإنه محفوظ عند المالك بامتناعه عن التكلم بكلمة الإيقاع ، فبعد ما تكلم بكلمة الإيقاع كان التعليق بالشرط للمنع من الوقوع ، ومن أن يكون ذلك التكلم علة حقيقة ، وإذا صار عند وجود الشرط علة حقيقة كان الحكم مضافاً إلى العلة ثبوتاً به ، وإلى الشرط وجوداً عنده ، فلم يكن الشرط هناك فى حكم العلة ، حتى كان وجوب الضمان عند الرجوع على شهود التعليق دون شهود الشرط ، ولاضمان على شهود الشرط إذا رجعوا دون شهود التعليق . وعلى هذا قال أبو حنيفة فيمن قيد عبده ثم قال : إن كان فى قيدك عشرة أرطال حديد فأنت حر وإن حل هذا القيد فأنت حر ، فشهد الشاهدان أن فى القيد عشرة أرطال حديد فأعتقه القاضى ثم حل القيد فإذا فيه خمسة أرطال ، فإن الشهود يضمنون قيمة العبد ؛ لأن قضاء القاضى عنده بشهادة الزور ينفذ ظاهراً وباطنا ، فكان العتق ثابتا بقضاء القاضى بعد شهادتهما قبل أن يحل القيد وهما فى الصورة شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق بشهادتهما ؛ لأنهما شهدا أن المولى علق عتقه بشرط موجود ، والتعليق بشرط موجود يكون تنجيزاً ، فكأنهما شهدا بتنجيز العتق ، فضمنا لإثباتهما شرطا هو علة فى الحكم .

وأما الشرط الذى يشبه العلة ، فهو أن يعارضه ما لا يصلح أن يكون علة للحكم بانفراده ، ومتى عارضه ما يصلح[1] علة بانفراده فذلك الشرط لا يشبه العلة لمعنى وهو أن الأصل فى إضافة الحكم إليه [العلة[2]]

(١) كان فى الأصل : يصير علة ، وفى الهندية : يصلح ، وهو الصواب .
(٢) زيادة من الهندية .

وعلل الشرع فيما يرجع إلى ثبوت الحكم بها كأنها شروط على معنى أنها أمارات غير موجبة للحكم بذواتها بل بجعل الشرع إياها كذلك ، والشرط من وجه يشبهها على معنى أن الحكم يصير مضافا إلى الشرط وجوداً عنده فأمكن جعله خلفا عن العلة فى الحكم ، فقلنا : متى عارض الشرط مالا يصلح أن يكون علة فى الحكم صار موجوداً بعد وجود الشرط ، فلا بد من أن يجعل الشرط خلفا عن العلة فى إثبات الحكم به ، ومتى أمكن جعل المعارض علة بانفراده فلا حاجة إلى إثبات هذه الخلافة فلم يجعل للشرط شبه العلة . وبيانه فيما قلنا : إن حفر البئر فى الطريق إيجاد شرط الوقوع بإزالة المسكة عن ذلك الموضع إلا أن ما عارضه من العلة وهو ثقل الماشى لا يصلح بانفراده علة الإتلاف بطريق العدوان ، وما هو سببه وهو مشيه لا يصلح علة لذلك فإنه مباح مطلقا ، فكان الشرط بمنزلة العلة فى إضافة الحكم إليه حتى يجب الضمان على الحافر ، ولكن لا يصير مباشراً للإتلاف حتى لا تلزمه الكفارة ولا يحرم عن الميراث ، فكان لهذا الشرط شبه العلة لا أن يكون علة حكما . وقلنا فى شهود التعليق وشهود الشرط : إذا رجعوا فالضمان على شهود التعليق خاصة ؛ لأنهم نقلوا قول المولى أنت حر ، وهذا بانفراده علة تامة لإضافة حكم العتق إليه فلم يكن للشرط هناك شبه العلة ؛ فلهذا لا يضمن شهود الشرط شيئا سواء رجع الفريقان أو رجع شهود الشرط خاصة . وكذلك إذا رجع شهود التخيير وشهود الاختيار ؛ فإن الضمان على شهود الاختيار خاصة ؛ لأن التخيير سبب وما عارضه وهو الاختيار علة تامة للحكم ، فكان الحكم مضافا إليه دون السبب ، فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط . وعلى هذا قلنا : إذا اختلف حافر البئر[1] مع ولى الواقع فيها وقال[2] الحافر أوقع فيها نفسه ، وقال الولى لا بل وقع فيها ، فالقول قول الحافر استحسانا ؛ لأن الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لضرورة كون العلة غير صالحة ، فالحافر يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية

---

(١) وفى العثمانية : الحافر للبئر .

(٢) كذا فى النسختين ولعله : فقال .

العلة للحكم ويندر سبب الخلافة وذلك حكم ضرورى فكان القول قوله ، بخلاف الجارح إذا ادعى أن المجروح مات بسبب آخر ، وقال الولى : مات من تلك الجارحة ، فإن القول قول الولى ؛ لأن الجارح صاحب علة لا صاحب شرط كما بينا ، والأصل فى العلة الصلاحية للحكم ، فكان الولى هو المتمسك بالأصل هنا . وعلى هذا قلنا : إذا غصب من آخر حنطة فزرعها فإن الزرع يكون مملوكاً للغاصب ؛ لأن ماهو العلة لحصول الخارج وهو قوة الأرض والهواء والماء مسخر بتقدير الله تعالى لا اختيار له فلا يصلح لإضافة الحكم إليه ، والإلقاء الذى هو شرط جامع بين هذه الأشياء يجعل كالعلة خلفاً عنها فى الحكم ؛ فبهذا[1] الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافاً إلى عمله فيكون مملوكاً له ، وإذا سقط الحب فى الأرض من غير صنع أحد بأن هبت به الريح فقد تعذر جعل هذا الشرط خلفاً عن العلة ، فجعل المحل الذى هو فى حكم الشرط كالعلة خلفاً حتى يكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا لما حصل وهو الخارج .

وأما الشرط الذى هو فى معنى السبب فهو أن يعترض عليه فعل من مختار ويكون سابقاً عليه ؛ وذلك نحو ما إذا حل قيد عبد فأبق لم يضمن عند أصحابنا جميعاً ، وحل القيد إزالة المانع للعبد من الذهاب فكان شرطاً ، فقد اعترض عليه فعل من مختار وهو الذهاب من العبد الذى هو علة تلف المالية فيه ، فما هو الشرط كان سابقاً عليه ، وما هو العلة غير مضاف إلى السابق من الشرط ، فتبين بهأنه بمنزلة السبب المحض ، لأن سبب الشىء يتقدمه ، وشرطه يكون متأخراً عن صورته وجوداً ، وإذا كان بمعنى السبب كان تلف المالية مضافاً إلى ما اعترض عليه من العلة دون ما سبق من السبب . وعلى هذا لو أرسل دابة فى الطريق فجالت يمنة أو يسرة عن سنن الطريق ثم سارت[2] فأصابت شيئاً فلا ضمان

---

(١) وفى العثمانية : وبهذا .

(٢) زاد فى كشف البزدوى ناقلا عن المبسوط بعد قوله ثم سارت : أو وقفت ثم سارت فى ذلك الطريق وأصابت الخ فلعل هذه العبارة سقطت هنا من النسخ ، والله أعلم .

على المرسل ؛ لأن الإرسال هناك سبب محض وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب إلى السبب الأول حين لم تذهب على سنن إرساله حتى يكون سابقاً بذلك الإرسال ، فكان[1] الأول المتقدم شرطا بمعنى السبب ، ثم فى الوجهين يضاف الهلاك إلى ما اعترض من الفعل دون ما سبق ، وفعل الدابة لا يوجب الضمان على مالكها . وعلى هذا قلنا فى الدابة المنفلتة : إذا أتلفت زرع إنسان ليلاً أو نهاراً لم يضمن صاحبها شيئا ؛ لأنه لم يوجد منه علة ولا سبب ولا شرط يصير به الإتلاف مضافاً إليه . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما : إذا فتح باب القفص فطار الطير أو فتح باب الاسطبل فندت الدابة فى فور ذلك فإن الفاتح للباب لم يضمن شيئاً ؛ لأن فعله شرط لأنه إزالة المانع من الانطلاق وذلك شرط الانطلاق ، ثم اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إليه ، فكان الأول شرطاً فى معنى السبب فلا يصير الهلاك مضافاً إليه ، وقد اعترض عليه ماهو العلة ، بخلاف حفر البئر إذا وقع فيه الماشى ؛ فإن ما اعترض هناك من مشيه لا يصلح أن يكون علة الإتلاف حين[2] لم يكن عالماً بعمق ذلك المكان حتى لو أوقع نفسه فى البئر لم يضمن الحافر شيئاً ؛ لأن ما اعترض علة صالحة للحكم وهو فعل حصل من مختار على وجه القصد إليه ؛ ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق وهو عالم به فانخسفت به لم يضمن الواضع شيئا ، وكذلك إذا مشى فى موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلقت رجله . ولكن محمداً رضى الله عنه يقول فعل الدابة هدر شرعاً وهو غير صالح لإضافة الحكم إليه فيكون مضافاً إلى الشرط السابق الذى هو فى معنى السبب ، بخلاف فعل العبد من الإباق فإنه صالح شرعاً لإضافة الحكم إليه . والجواب لهما أن فعل الدابة لا يصلح لإيجاب حكم به ولكن يصلح لقطع الحكم ؛ ألا ترى أن فى الدابة التى أرسلها صاحبها فى الطريق إذا جالت يمنة أو يسرة اعتبر فعلها فى قطع حكم إرسال صاحبها . وكذلك الصيد إذا خرج من الحرم يعتبر فعله فى

(١) فى الأصل الأحمدى كلمة لم تقرأ ، وفى الثمانية : وفى الأول الخ ولعل الصواب فكان الأول شرطا بمعنى السبب الخ وهو ما اخترناه ، والله أعلم .

(٢) وفى كشف البزدوى « حيث » مكان « حين » .

قطع الحكم وهو الحرمة الثابتة له بسبب الحرم . وإذا صال على إنسان فكذلك الجواب . وبظاهر هذا الكلام يقول الشافعى فى الجمل إذا صال على إنسان فقتله إنه لا يضمن شيئا ؛ لأن فعل الجمل صالح لقطع الحكم الثابت به وهو العصمة والتقوم الثابت فيه لحق المالك . ولكنا نقول : فعل الدابة غير صالح لإيجاب الشيء على مالكها ، وفى إسقاط حقه فى تضمين المتلف إيجاب حكم عليه وهو الكف عن الاعتداء على من اعتدى عليه بإتلاف ماله ومثله لا يوجد فى صيد الحرم . وعلى هذا قلنا : لو أرسل كلباً على صيد مملوك لإنسان فقتله الكلب أو أشلاه[1] على بعير إنسان فقتله أو على ثوب إنسان فخرقه ، لم يضمن شيئاً ؛ لأن ما وجد منه من الإشلاء سبب قد اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إلى ذلك السبب ؛ فإن بمجرد الإشلاء لا يكون سابقاً له ، بخلاف ما إذا أرسل كلبه المعلم على صيد فذبحه فإنه يجعل كأنه ذبحه بنفسه فى حكم الحل ؛ لأن الاصطياد نوع كسب ينفى عنه معنى الحرج ويبني الحكم فيه على قدر الإمكان ، فأما فى ضمان العدوان يجب الأخذ بمحض القياس ؛ لأن مع الشك فى السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان بحال . وعلى هذا قلنا : لو أوقد ناراً فى ملكه فهبت الريح بها إلى أرض جاره حتى أحرقت كدسه[2] لم يضمن ، ولو ألقى شيئاً من الهوام على الطريق فانقلبت من مكان إلى مكان آخر ثم لدغت إنساناً لم يضمن الملقى شيئاً . فما كان من هذا الجنس فتخريجه على الأصل الذى قلنا .

وأما الشرط اسماً لا حكماً وهو المجاز فى هذا الباب فنحو الشرط السابق وجوداً فيما علق بالشرطين ، نحو أن يقول لعبده إن دخلت هاتين الدارين فأنت حر ، فإن دخوله فى الدار الأولى شرط اسماً لا حكماً ؛ لأن الحكم غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده ؛ ولهذا لم يعتبر علماؤنا قيام الملك عند وجود الشرط الأول خلافاً لزفر رضى الله عنه ؛ وهذا لأن الملك فى المحل شرط

---

(١) أشلاه : أى أغراه وأرسله ، كما فى الكشف .

(٢) وفى الثمانية : حتى احترق كراسه . قلت : الكدس بالضم واحد الأكداس ، وهو : ما يجمع من الطعام فى البيدر ، فإذا ديس ودق فهو العرمة — كذا فى المغرب .

لنزول الجزاء أو لصحة الإيجاب ، والحكم غير مضاف إلى الشرط وجوباً به فإنه لا تأثير للشرط فى ذلك ، ولا وجوداً عنده فإنه لا يترك الطلاق فى المحل ما لم يتم الشرط ، فلو اعتبرنا الملك عند وجوده إنما يعتبر لبقاء اليمين ومحل اليمين الذمة ، فكانت باقية ببقاء محلها من غير أن يشترط فيه الملك فى المحل .

وأما الشرط الذى هو علامة فنحو الإحصان لإيجاب الرجم ؛ فإنه علامة يعرف بظهوره كون الزنا موجباً للرجم ، وهو فى نفسه ليس بعلة ولا سبب ولا شرط محض فى إيجاب الرجم . وحد الشرط : ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة إلى وجوده ، كما فى تعليق الطلاق بدخول الدار ، والزنا موجب للعقوبة بنفسه ولا يمتنع ثبوت الحكم به إلى وجود الإحصان ؛ كيف ولو وجد الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده حكم الرجم ؟ فعرفنا أنه غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجوداً عند وجوده ، ولكنه يعرف بظهوره أن الزنا حين وجد كان موجباً للرجم فكان علامة ؛ ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الإحصان إذا رجعوا ، بخلاف ما قال أبو حنيفة رضى الله عنه فى المزكين لشهود الزنا إذا رجعوا بعد الرجم ، فإن التزكية بمنزلة علة العلة [كما بينا(١)] ولهذا يثبت الإحصان بعد الزنا بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافاً لزفر ؛ لأنه لما كان معرفاً ولم يكن الرجم مضافاً إليه وجوباً ولا وجوداً كانت هذه الحالة كغيرها من الأحوال فى حكم الشهادة ، فكما ثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين فى غير هذه الحالة فكذلك فى هذه الحالة .

فإن قيل : أنا أثبت النكاح بهذه الشهادة ولكن لا يثبت التمكن للإمام من إقامة الرجم ؛ لأنه كما لا مدخل لشهادة النساء فى إيجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن فى إثبات التمكن من إقامة الرجم ، بمنزلة ما لو كان الزانى عبداً مسلماً لنصرانى فشهد عليه نصرانيان أن مولاه كان أعتقه قبل الزنا ، فإنه تثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الإمام من إقامة الرجم عليه ؛ لأنه كما لا مدخل لشهادة الكفار فى إيجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم

---

(١) زيادة من العثمانية .

فى إثبات التمكن من إقامة الرجم على المسلم . قلنا : هذا ليس بصحيح ؛ لأن شهادة النساء دخلها الخصوص فى المشهود به لا فى المشهود عليه والمشهود به ليس يمس الرجم أصلا ، وشهادة الكفار دخلها الخصوص فى المشهود عليه لا فى المشهود به ؛ فإن شهادتهم حجة فى الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم ، والإقامة عند الشهادة[1] تكون على المسلم وهو حادث فلا تجعل شهادتهم فيه حجة ؛ وهذا لأن فى الموضعين جميعاً فى الشهادة معنى تكثير محل الجناية من حيث الجناية على نعمة الحرية فى أحد الموضعين وعلى نعمة إصابة الحلال بطريقه فى الوضع الآخر وهو الإحصان . ثم فى تكثير محل الجناية يتضرر الجانى والجانى مسلم ، وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم لا تكون حجة أصلاً ، فأما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجل تكون حجة ، وإنما لا تكون حجة فيما تضاف إليه العقوبة وجوباً به أو وجوداً عنده وذلك لا يوجد فى هذه الشهادة أصلاً . وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا علق طلاقاً أو عتاقاً بولادة امرأة ولم يقرّ بأنها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها ، يثبت بها وقوع الطلاق والعتاق ؛ لأن هذا شرط بمنزلة العلامة من حيث إن الطلاق إنما يصير مضافاً إلى نفس الولادة وجوداً عندها ، وأما ظهور الولادة فمعرف لا يضاف إليه الطلاق وجوبا به ولا وجوداً عنده ، والولادة تظهر بشهادة النساء فى غير هذه الحالة حتى يثبت النسب بشهادة القابلة وحدها ، فكذلك فى هذه الحالة كما فى مسألة الإحصان . ولكن أبو حنيفة رضى الله عنه يقول : الولادة شرط محض من حيث إنه يمنع ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة إلى وجوده ثم لا يكون الطلاق والعتاق من أحكام الولادة ، وشهادة القابلة حجة ضرورية فى الولادة لأنه لا يطلع عليها الرجال ، فإنما تكون حجة فيما هو من أحكام الولادة أو مما لا تنفك الولادة عنه خاصة ، فأما فى الطلاق والعتاق هذا الشرط كغيره من الشرائط . وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد فى المعتدة إذا جاءت بولد فشهدت القابلة على الولادة : يثبت النسب بشهادتها

(١) وفى العناية : على الشهادة .

وإن لم يكن هناك حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا إقرار من الزوج بالحبل ؛ لأن الولادة لثبوت النسب شرط بمنزلة العلامة ، فإن بها يظهر ويعرف ما كان موجوداً فى الرحم قبل الولادة ، وكان ثابت النسب من حين وجد ، فلم يكن النسب مضافاً إلى الولادة وجوباً بها ولا وجوداً عندها ، والولادة فى غير هذه الحالة تثبت بشهادة القابلة وحدها ، يعنى إذا كان هناك فراش قائم أو حبل ظاهر أو إقرار من الزوج بالحبل ، فكذلك فى هذه الحالة .
وأبو حنيفة رحمه الله يقول : الولادة بمنزلة المعرف كما قالا ولكن فى حق من يعرف الباطن ، فأما فى حقنا فالنسب مضاف إلى الولادة ؛ لأنا نبنى الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن ، فما كان باطناً يجعل فى حقنا كالمعدوم إلى أن يظهر بالولادة ، بمنزلة الخطاب النازل فى حق من لم يعلم به ؛ فإنه يجعل كالمعدوم ما لم يعلم به ، وإذا صار النسب مضافاً إلى الولادة من هذا الوجه لا تثبت الولادة فى حقه إلا بما هو حجة لإثبات النسب ، بخلاف ما إذا كان الفراش قائماً ، فالفراش المعلوم هناك مثبت للنسب قبل الولادة فكانت الولادة علامة معرفة ، وكذلك إذا كان الحبل ظاهراً أو أقر الزوج بالحبل فقد كان السبب هناك ثابتاً بظهور ما يثبته لنا قبل الولادة . وعلى هذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه : استهلال المولود فى حكم الإرث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها ؛ لأن حياة الولد كان غيباً عنا وإنما يظهر عند استهلاله فيصير مضافاً إليه فى حقنا ، والإرث يبتنى عليه ، فلا يثبت بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الرد بالعيب بشهادة النساء فى جارية اشتراها بشرط البكارة إذا شهدت أنها ثيب قبل القبض ولا بعده ولكن يستحلف البائع ، فعلى قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله الاستهلال [معرف ؛ فإن حياة الولد لا تكون مضافاً إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده ، ونفس الاستهلال[1]] فى غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود ، فكذلك فى حالة التوريث .

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

فصل فى بيان تقسيم العلامة

العلامة أنواع أربعة : علامة هى دلالة الوجود فيما كان موجوداً قبله . ومنه علم الثوب ، ومنه علم العسكر ، وهذا حد العلامة المحضة . وعلامة هى بمعنى الشرط ، وذلك الإحصان فى حكم الرجم كما بينا . وعلامة هى علة فقد بينا أن العلل الشرعية بمنزلة العلامات للأحكام ، فإنها غير موجبة بذواتها شيئاً بل بجعل الشرع إياها موجبة وعلامة تسمية ومجازاً وهى علل الحقائق المعتبرة بذواتها على ما نبينها فى موضعها . وقد جعل الشافعى عجز القاذف عن إقامة أربعة من الشهداء علامة لبطلان شهادة القاذف لا شرطاً حتى قال القذف مبطل شهادته قبل ظهور عجزه عن إقامة الشهود ، ثم ظهور العجز يعرف لنا هذا الحكم فكان علامة ، بخلاف الجلد فإنه فعل يقام على القاذف فكان العجز فيه شرطاً ؛ لأن إقامة الحد يصير مضافاً إليه وجوداً عنده ، فأما سقوط شهادته أمر حكمى فيثبت بنفس القذف لأنه كبيرة ؛ لما فيه من إشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم ، فالأصل فى الناس هو العفة عن الزنا ، والتمسك بالأصل واجب حتى يتبين خلافه ، وباعتبار هذا الأصل كان القذف كبيرة ، فيكون بمنزلة سائر الكبائر فى ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة بنفسها . ولكنا نقول : العجز عن إقامة أربعة من الشهداء شرط لإقامة الجلد ولإبطال شهادة القاذف ، والحكم المعلق بالشرط لا يكون ثابتاً قبل وجود الشرط ، وهذا لأن كل واحد منهما فعل خوطب الإمام بإقامته على القاذف وأحدهما معطوف على الآخر ، كما قال تعالى : « فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » ثم هذا العجز الذى هو شرط يثبت بما ثبت به العجز عن دفع سائر الحجج فى إلزام الحكم بها ، وذلك بأن يمهله على قدر ما يرى إلى آخر المجلس أو إلى المجلس الثانى ، والذى قال القذف كبيرة قلنا : هذه الصفة للقذف غير ثابت بنفسه مستحقا شرعاً بدليل أنه يتمكن من إثباته بالبينة ، [illegible] فى نفسه خبر متميل[1] بين الصدق

---

(١) وفى كشف البزدوى « متردد » [illegible]

والكذب ، وقد يتمين فيه معنى الحسبة إذا كان الزانى مصراً غير تائب ، وللقاذف شهود يشهدون عليه بالزنا ليقام عليه الحد ، وكيف يكون نفس القدف كبيرة وقد تتم به الحجة موجباً للرجم ؛ فإن الشهود على الزنا قذفة فى الحقيقة ، ثم كانت شهادتهم حجة لإيجاب الرجم ؛ فعرفنا أن ما ادعاه الخصم من المعنى الذى يجعل به نفس القذف مسقطاً للشهادة بحث لا يمكن تحقيقه ، وبعد ما ظهر عجزه عن إقامة الشهود إنما تسقط شهادته بسبب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر حتى إن بعد إقامة الحد عليه وبطلان شهادته لو أقام أربعة من الشهداء[1] على زنا المقذوف فإن الشهادة تكون مقبولة حتى يقام الحد على المشهود عليه ، ويصير القاذف مقبول الشهادة إن لم يتقادم العهد ، وإن تقادم العهد يصير مقبول الشهادة أيضا وإن كان لا يقام الحد على المشهود عليه . أورد ذلك فى المنتقى رواية عن أبى يوسف أو محمد ، هذا قول أحدهما ، وفى قول الآخر لا تقبل الشهادة بعد إقامة الحد عليه ؛ لأن إقامة الحد على القاذف حكم بكذب الشهود فى شهادتهم على المقذوف بالزنا ، وكل شهادة جرى الحكم بتمين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة أصلا ، كالفاسق إذا شهد فى حادثة فردت شهادته ثم أعادها بعد التوبة ، والله المجزى لمن اتقى وأحسن .

باب أهلية الآدمى لوجوب الحقوق له وعليه
وفى الأمانة التى حملها الإنسان

قال رضى الله عنه : فهذه الأهلية نوعان : أهلية الوجوب ، وأهلية الأداء . وأما أهلية الوجوب وإن كان يدخل فى فروعها تقسيم فأصلها واحد ، وهو الصلاحية لحكم الوجوب ، فمن كان فيه هذه الصلاحية كان أهلا للوجوب عليه ، ومن لا فلا . وأهلية الأداء نوعان : كامل ، وقاصر .

---

(١) وفى النهاية : الشهود

فالكامل : ما يلحق به العهدة والتبعية . والقاصر : ما لا يلحق به ذلك .
فنبدأ ببيان أهلية الوجوب . فنقول :

أصل هذه الأهلية لا يكون إلا بعد ذمة صالحة لكونها محلا للوجوب ؛ وإن المحل هو الذمة ؛ ولهذا يضاف إليها ولا يضاف إلى غيرها بحال ؛ ولهذا اختص به الآدمى دون سائر الحيوانات التى ليست لها ذمة صالحة . ثم الذمة فى اللغة هو : العهد ، قال تعالى : « لا يرقبون فى مؤمن إلاً ولا ذمة » وقال عليه السلام : « وإن أرادوكم أن تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم » ومنه يقال أهل الذمة للمعاهدين ، والمراد بهذا العهد ما أشار الله تعالى فى قوله : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم » والجنين ما دام مجننا فى البطن ليست له ذمة صالحة ؛ لكونه فى حكم جزء من الأم ولكنه منفرد بالحياة معد ليكون نفساً له ذمة ، فباعتبار هذا الوجه يكون أهلا لوجوب الحق له من عتق أو إرث أو نسب أو وصية ، ولاعتبار الوجه الأول لا يكون أهلا لوجوب الحق عليه ، فأما بعد ما يولد فله ذمة صالحة ؛ ولهذا لو انقلب على مال إنسان فأتلفه كان ضامناً له ، ويلزمه مهر امرأته بعقد الولى عليه ، وهذه حقوق تثبت شرعاً . ثم بعد هذا زعم بعض مشايخنا[1] أن باعتبار صلاحية الذمة يثبت وجوب حقوق الله تعالى فى حقه من حين يولد ، وإنما يسقط ما يسقط بعد ذلك بعذر الصبا دفع الحرج . قال : لأن الوجوب بأسباب هى الوجوب شرعا وقد تقدم بيانها ، وتلك الأسباب متقررة فى حقه والمحل صالح للوجوب فيه فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل ، وهذا لأن الوجوب جبر ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتبر فيه عقله وتمييزه ، بل هو ثابت عند وجود السبب علينا شرعاً شئنا أو أبينا ؛ قال تعالى : « وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه » والمراد بالعنق الذمة ، وإنما يعتبر تمييزه أو تمكنه من الأداء فى وجوب الأداء ، وذلك حكم وراء أصل الوجوب ؛ ألا ترى أن النائم والمغمى عليه يثبت حكم وجوب الصلاة فى حقهما بوجود السبب مع عدم التمييز والتمكن من الأداء للحال ثم يتأخر وجوب الأداء إلى الانتباه والإفاقة ؛ وهذا

(١) وهو القاضى أبو زيد رحمه الله — كذا كان على هامش العثمانية .

لأن الله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة ليكون بها أهلا لوجوب حقوق الله تعالى عليه ، ثم أثبت له العصمة والحرية والمالكية ليبقى فيتمكن من أداء ما حمل من الأمانة ، ثم هذه الحرية والعصمة والمالكية ثابتة للمرء من حين يولد ، المميز وغير المميز فيه سواء ، فكذلك الذمة الصالحة لوجوب الحقوق فيها ثابتا له[1] من حين يولد يستوى فيه المميز وغير المميز ، ثم كما يثبت الوجوب بوجود السبب شرعا فى محله تثبت الحرمة ، يعنى الحرمة بالنسب والرضاع والمصاهرة ، وتلك الحرمة تثبت فى حق المميز وغير المميز لوجود السبب بعد صلاحية المحل وإن كان ذلك حكما شرعيا ، فكذلك الوجوب ، ثم وجوب الأداء بعد هذا يكون بالأمر الثابت بالخطاب ، وذلك لا يكون إلا بعد اعتدال الحال والعلم به ، وقد بينا أن المطالبة بأداء الواجب غير أصل الوجوب ، وهو تأويل الحديث المروى « رفع القلم عن ثلاث » فالمراد بالقلم الحساب ، وذلك ينبنى على وجوب الأداء [دون أصل الوجوب كما فى الدين المؤجل إنما تكون المحاسبة بعد وجوب الأداء[2]] بمضى الأجل ، وأصل الوجوب ثابت لوجود سببه . وزعم بعض مشايخنا أن الوجوب لا يثبت إلا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل ؛ لأن الموجب هو الله تعالى لما خاطب به عباده من الأمر والنهى ، وحكم هذا الخطاب لا يثبت فى حق المخاطب ما لم يعلم به علما معتبراً فى الإلزام شرعا وذلك إنما يكون بعد اعتدال الحال . ومن جعل السبب موجبا فقد أخلى صيغة الأمر عن حكمه ؛ لأن حكم الأمر المطلق الوجوب واللزوم ، وإذا كان الوجوب ثابتا بالسبب قبل ثبوت الخطاب فى حقه لم يبق للأمر حكم ، فيؤدى هذا إلى القول بأنه لا فائدة فى أوامر الله تعالى ونواهيه ، وأى قول أقبح من هذا ! ولأنه لا يفهم من الوجوب شىء سوى وجوب الأداء وذلك لا يكون إلا بعد اعتدال الحال وهو حكم الأمر بالاتفاق ؛ فعرفنا أن الوجوب كذلك ، فكانت الأسباب بمنزلة العلامات فى حقنا لنعرف بظهورها الوجوب بحكم

---

(١) كذا فى الأصل ولعل الصواب ثابت له أو سقط كان من الأصل قبل قوله ثابتا أى كان ثابتا له ، والله أعلم .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

الأمر ، وقد بينا أن الحكم غير مضاف إلى الملامة وجوبا ولا وجوداً .
والدليل عليه أن الوجوب لفائدة راجعة إلى العباد ؛ فإن الله يتعالى عن أن تلحقه المنافع والمضار ، أى يوصف بالحاجة إلى إيجاب حق على عبده[1] لنفسه ، والفائدة للعباد ما يكون لهم به من الجزاء ، وذلك لا يكون إلا بالأداء الذى يكون عن اختيار من العبد ؛ فإثبات الوجوب بدون أهلية وجوب الأداء وبدون تصور الأداء يكون إثبات حكم شرعى هو خال عن الفائدة والقول به لا يجوز .
قال رضى الله عنه : وكلا الطريقين عندى غير مرضى ، لما فى الطريق الأول من مجاوزة الحد فى الغلو ، وفى الطريق الثانى من مجاوزة الحد فى التقصير ؛ فإن القول بأنه لا عبرة للأسباب التى جعلها الشرع سببا لوجوب حقوقه على سبيل الابتلاء للعباد والتعظيم بعض الأوقات أو الأمكنة وتفضيلها على بعض[2] نوع تقصير ، والقول بأن الوجوب ثابت بنفس السبب من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب نوع غلو ، ولكن الطريق الصحيح أن يقول بأن بعد وجود السبب والمحل لا يثبت الوجوب إلا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب ؛ لأن الوجوب غير مراد ذمة لعينه[3] بل لحكمه ، فكما لا يثبت الوجوب إذا وجد السبب بدون نفس المحل[4] فكذلك لا يثبت إذا وجد السبب والمحل بدون حكم ؛ وهذا لأن بدون الحكم لا يكون مفيداً فى الدنيا ولا فى الآخرة ؛ فإن فائدة الحكم فى الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفى الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم ، ونعنى بهذا الحكم وجوب الأداء ووجود الأداء عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر به المطيع من العاصى ، فيتحقق الابتلاء المذكور فى قوله تعالى : « ليبلوكم أيكم أحسنُ عملاً » وكذلك المجازاة فى الآخرة ينبنى على هذا كما قال تعالى : « جزاءً بما كانوا يعملون » وهذا لأن الوجوب خبر لا اختيار فيه للعبد كما قالوا ، وإنما ينال العبد الجزاء على ما له فيه اختيار ، فتبين أن

---

(١) وفى العثمانية : على عباده .
(٢) وفى العثمانية : البعض .
(٣) وفى العثمانية : غير مراد لعينه .
(٤) وفى العثمانية : بدون المحل .

الوجوب بدون حكمه غير مفيد ، فلا يجوز القول بثبوته شرعاً ؛ ولهذا قلنا : إن قتل الأب ابنه لا يكون موجباً للقصاص ، والسبب هو العمد المحض موجود والمحل موجود ، ولكن لانعدام فائدة الوجوب وهو التمكن من الاستيفاء فإن الولد لا يكون متمكناً من أن يقصد قتل أبيه شرعاً بحال . قلنا : لا يثبت الوجوب أصلا ، وهذا أعدل الطرق ، ففيه اعتبار السبب فى ثبوت الوجوب به إذا كان موجباً حكمه وقد جعله الشرع كذلك ، وفيه اعتبار الأمر لإثبات ما هو حكم الوجوب به وهو لزوم الأداء أو إسقاط الواجب به عن نفسه . ومن تأمل صيغة الأوامر ظهر له أن موجبها ما قلنا ؛ فإنه قال : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » والإقامة والإيتاء هو إسقاط الواجب بالأداء . وكذلك قوله تعالى : « فمن شهد منكمُ الشهرَ فليصمه » وقوله تعالى : « وأتموا الحج » فإن مباشرة فعل الصوم وإتمام الحج يكون إسقاط الواجب والأمر لإلزام ذلك .

ثم على هذا الطريق يتبين التقسيم فى الحقوق ، فنقول : أما حقوق العباد فما يكون فيه غرماً[1] أو عوضاً كالثمن فى البيع فالوجوب ثابت فى حق الصبى الذى لا يعقل لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الأداء بوليه الذى هو نائب عنه ؛ لأن المقصود المال هنا دون الفعل ؛ فإن المراد به رفع الخسران بما يكون جبراناً له أو حصول الربح وذلك بالمال يكون ، وأداء وليه كأدائه فى حصول هذا المقصود به . وما كان منه صلة له شبه المؤونة كنفقة الزوجات والأقارب فوجوبه ثابت فى حقه عند وجود سببه ؛ لأن فى حق نفقة الزوجات معنى العوضية ، وفى نفقة الأقارب معنى مؤونة اليسار ، والمقصود إزالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته إليه وذلك بالمال يكون ، وأداء الولى فيه كأدائه ؛ فعرفنا أن الوجوب فيه غير خال عن الحكمة[2]

---

(١) وفى هامش العثمانية : بأن يتلف مال الغير .

(٢) وفى العثمانية : عن حكمة .

وما يكون صلة له شبه الجزاء لا يثبت وجوبه فى حقه أصلا ، وذلك كتحمل العقل فإنه صلة ولكنها شبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والأخذ على يد الظالم ؛ ولهذا يختص برجال العشيرة الذين هم من أهل هذا الحفظ دون النساء فلا يثبت ذلك فى حق الصبي أصلا . وكذلك ما يكون جزاء بطريق العقوبة كالقتل لأجل الردة[1] بطريق الغرامة كالعقل لا يثبت وجوبه فى حقه أصلا لانعدام ما هو حكم الوجوب فى حقه . فأما فى حقوق الله تعالى فنقول : وجوب الإيمان بالله تعالى فى حق الصبي الذى لا يعقل لا يمكن القول به لانعدام الأهلية لحكم الوجوب وذلك الأداء وجوباً أو وجوداً فى حقه ، فما كان القول بالوجوب هنا إلا نظير القول بالوجوب باعتبار السبب بدون المحل كما فى حق البهائم وذلك لا يجوز القول به . وكذلك العبادات المحضة ، البدنى والمالى فى ذلك سواء ؛ لأن حكم الوجوب لا يثبت فى حقه بحال فلا يثبت الوجوب وبيانه أن الوجوب أفعال يتحقق فى مباشرتها معنى الابتلاء وتعظيم حق الله تعالى ، ولا تصور لذلك من الصبي الذى لا يعقل بنفسه ، ولا يحصل ذلك بأداء وليه ؛ لأن ثبوت الولاية عليه يكون جبراً بغير اختياره وبمثله لا يصير هو متقرباً حقيقة ولا حكما ، فلو جعلنا أداء الولى كأدائه فيما هو مالى كان يتبين به أن المقصود هو المال لا الفعل وذلك مما لا يجوز القول به ؛ فلهذا لا يثبت فى حقه وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج ؛ يقرره أنه لو كان الوجوب ثابتاً ثم سقوط الحكم لدفع الحرج بعذر الصبي لكان ينبغى أن يقال : إذا اتفق الأداء منه كان مؤدياً للواجب كصوم الشهر فى حق المريض والمسافر والجمعة فى حق المسافر ؛ فإنه إذا أدى كان مؤدياً للواجب وبالاتفاق لا يكون هو مؤدياً للواجب وإن تصور منه ما هو ركن هذه العبادات ؛ فعرفنا أن الوجوب غير ثابت أصلا . وكذلك قال محمد رضى الله عنه فى صدقة الفطر لرجحان معنى العبادة والقربة فيها . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما : فيها معنى المؤونة فيثبت الوجوب

---

(١) أى القتل بعد الردة كذا بهامش العثمانية .

كخبر الفاسق الواحد . ولفظ الكتاب مشتبه فإنه قال حتى يخبره رجلان أو رجل عدل فقيل : معناه : رجلان عدل أو رجل عدل لأن صيغة هذا النعت للفرد والجماعة واحد ؛ ألا ترى أنه يقال : شاهدا عدل . ومن اعتمد القول الأول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد فى إخبار العدول فى الشهادات فإنها للتوكيد ، واستدل عليه بما قال فى الاستحسان : لو أخبر أحد المخبرين بطهارة الماء والآخر بنجاسته وأحدهما عدل والآخر غير عدل فإنه يعتمد خبر العدل منهما . ولو كان فى أحد الجانبين مخبران وفى الجانب الآخر واحد واستووا فى صفة العدالة فإنه يأخذ بقول الاثنين . وكذلك فى الجرح والتعديل كما يرجح خبر العدل على خبر غير العدل يترجح خبر المثنى من العدول على خبر الواحد ، فعرفنا أن فى زيادة العدد معنى التوكيد . والذى أسلم فى دار الحرب إذا لم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء ، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا هو على الخلاف أيضاً : عند أبى حنيفة لا يعتبر هذا الخبر فى إيجاب القضاء عليه ، وعندهما يعتبر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه يعتبر الخبر هنا فى إيجاب القضاء عندهم جميعاً لأن هذا المخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال : « ألا فليبلغ الشاهدُ الغائبَ » فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده ، ثم هو غير متكلف فى هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره .

فصل فى أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الرواة قسمان : معروف ، ومجهول . فالمعروف نوعان : من كان معروفاً بالفقه والرأى فى الاجتهاد[1] ، ومن كان معروفاً بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه . فالنوع الأول كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبى موسى الأشعرى وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضى الله عنهم ، وخبرهم حجة موجبة

(١) وفى العثمانية والهندية : والاجتهاد .

للعلم الذى هو غالب الرأى ، ويبتنى عليه وجوب العمل ، سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفاً له ، فإن كان موافقاً للقياس تأيد به ، وإن كان مخالفاً للقياس[١] يترك القياس ويعمل بالخبر . وكان مالك بن أنس يقول يقدم القياس على خبر الواحد فى العمل به ؛ لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ، ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتا بالإجماع . ولكنا نقول : ترك القياس بالخبر الواحد فى العمل به أمر مشهور فى الصحابة ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمون ذلك معدولاً به عن القياس ، وعليه دل حديث عمر رضى الله عنه فإن حمل ابن مالك رضى الله عنه حين روى له حديث الغرة فى الجنين قال : كدنا أن نقضى فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ماقضى به . وفى رواية : لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك . وقال ابن عمر رضى الله عنه : كنا نخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج رضى الله عنه أن النبى عليه السلام نهى عن كراء المزارع فتركناه لأجل[٢] قوله ؛ ولأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار أصله وإنما الشبهة فى النقل عنه . فأما الوصف الذى به القياس فالشبهة والاحتمال فى أصله لأنا لا نعلم[٣] يقينا أن ثبوت الحكم المنصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف ، وما يكون الشبهة فى أصله دون ما تكون الشبهة فى طريقه بعد التيقن بأصله ؛ يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توهم الغلط والنسيان فى الراوى وذلك عارض ، وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الأوصاف وهو أصل ، ثم الوصف الذى هو معنى من المنصوص كالخبر والرأى ، والنظر فيه كالسماع ، والقياس كالعمل به ، ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان فى نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف فى الإبانة ، والسماع أقوى من الرأى فى الإصابة ، ولا يجوز ترك القوى بالضعيف .

فأما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ كأبى هريرة وأنس بن مالك رضى الله عنهما وغيرهما ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسماع منه مدة

---

(١) لفظ (للقياس) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : من أجل .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لأنه لايعلم .

فى حقه وإن عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ ؛ فإن باعتبار عقله يصحح الأداء منه وصحة الأداء تستدعى كون الحكم مشروعاً ولا تستدعى كونه واجب الأداء ؛ فعرفنا بهذا أن حكم الوجوب وهو وجوب الأداء معدوم فى حقه [وقد بينا أن الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب [1]] إلا أنه إذا أدى يكون المؤدى فرضاً ؛ لأن بوجود الأداء صار ما هو حكم الوجوب موجوداً بمقتضى الأداء [وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام الحكم فإذا صار موجوداً بمقتضى الأداء [2]] كان المؤدى فرضاً ، بمنزلة العبد فإن وجوب الجمعة فى حقه غير ثابت ، حتى إنه إن أذن له المولى أو حضر الجامع مع المولى كان له أن لا يؤدى ولكن إذا أدى كان المؤدى فرضاً ؛ لأن ما هو حكم الوجوب صار موجوداً بمقتضى الأداء ، وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام حكمه . وكذلك المسافر إذا أدى الجمعة كان مؤدياً للفرض مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثابتاً فى حقه قبل الأداء بالطريق الذى ذكرنا ، والله أعلم .

فصل فى بيان أهلية الأداء

قال رضى الله عنه : هذه الأهلية نوعان : قاصرة وكاملة فالقاصرة باعتبار قوة البدن ، وذلك ما يكون للصبى المميز قبل أن يبلغ ، أو المعتوه بعد البلوغ فإنه بمنزلة الصبى من حيث إن له أصل العقل وقوة العمل بالبدن وليس له صفة الكمال فى ذلك حقيقة ولا حكماً . والكاملة تبتنى على قدرتين : قدرة فهم الخطاب وذلك يكون بالعقل ، وقدرة العمل به وذلك بالبدن . ثم يبتنى على الأهلية القاصرة صحة الأداء ، وعلى الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب به ؛ لأن الله تعالى قال : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وقبل التميز والتمكن من الأداء لا وجه لإثبات التكليف بالأداء ؛ لأنه تكليف ما لا يطاق وقد نفى الله تعالى ذلك بهذه الآية ، ولا تصور للأداء على الوجه المشروع وهو

---

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) ما بين المربعين زيادة زدناها من كشف الأسرار ناقلا عن الإمام السرخسى ، وهو هنا ساقط من الأصول .

أن يكون على قصد التقرب إلى الله تعالى ، وبعد وجود أصل العقل والتمكن من الأداء قبل كماله فى إلزام الأداء حرج ؛ قال الله تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » وقال تعالى « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم » وفى إلزام خطاب الأداء قبل إكمال العقل من معنى الإضرار والحرج ما لا يخفى . ثم أصل العقل يعرف بالعيان ، وذلك نحو أن يختار المرء فى أمر دنياه وأخراه [1] ما يكون أنفع لديه ويعرف به مستور عاقبة الأمر فيما يأتيه ويذره ، ونقصانه يعرف بالتجربة والامتحان ، وبعد الترقى عن درجة النقصان ظاهراً تتفاوت أحوال البشر فى صفة الكمال فيه على وجه يتعذر الوقوف عليه ، فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل حقيقة فى بناء إلزام الخطاب عليه تيسيراً على العباد ، ثم صار صفة الكمال الذى يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار ، وبقاء توهم النقصان بعد هذا الحد كذلك ، على ما بينا أن السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن للتيسير دار الحكم معه وجوداً وعدماً وأيد هذا كله قوله صلى الله عليه وسلم : « رفع القلم عن ثلاث » والمراد بالقلم الحساب ، والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء ؛ فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة ، وهو اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل .

وعلى هذا قلنا : ما يكون من حقوق الله تعالى فهو صحيح الأداء عند وجود الأهلية القاصرة . وذلك أنواع :

فمنها ما يكون صفة الحسن متعينا فيه على وجه لا يحتمل غيره ، وصفة كونه مشروعاً متعين فيه على وجه لا يحتمل أن لا يكون مشروعاً بحال ، وذلك نحو الإيمان بالله تعالى فإنه صحيح من الصبى العاقل فى أحكام الدنيا والآخرة جميعاً لوجود حقيقته بعد وجود الأهلية للأداء فإن حقيقته يكون بالتصديق بالقلب والإقرار باللسان ، ومن رجع إلى نفسه علم أنه فى مثل هذه الحالة كان يعتقد وحدانية الله تعالى بقلبه ، والإقرار منه مسموع لا يشك فيه ولا فى كونه صادقا فيما يقر به ، والحكم بوجود الشىء يبتنى على وجود حقيقته ،

---

(١) وفى العثمانية : وآخرته .

قال فيمن وطئ جارية امرأته : « فإن طاوعته فهى له وعليه مثلها ، وإن استكرهها فهى حرة وعليه مثلها » فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم فى الراوى إذا كان فقيها لأن ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه ، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة فإنه علم سماعه [من رسول الله كذلك مخالفاً للقياس ولا تهمة فى روايته فكأنا سمعنا ذلك][(١)] من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ، ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم ؛ ألا ترى إلى ماروى عن عمرو بن ميمون قال صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروى حديثا إلا مرة واحدة ؛ فإنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذه البُهْرُ والفرق وجعلت فرائصه ترتعد فقال نحو هذا أو قريباً منه أو كلاماً هذا معناه ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا . فبهذا يتبين أن الوقوف على ما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم من معانى كلامه كان عظيما عندهم فلهذا قلت رواية الفقهاء منهم ، فإذا صحت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس . ومع هذا كله فالكبار من أصحابنا يعظمون رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم ؛ فإن محمداً رحمه الله ذكر عن أبى حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضى الله عنه فى مقدار الحيض وغيره وكان درجة أبى هريرة فوق درجته ، فعرفنا بهذا أنهم ما تركوا العمل بروايتهم إلا عند الضرورة لانسداد باب الرأى من الوجه الذى قررنا .

فأما المجهول فإنما نعنى بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما عرف بما روى من حديث أو حديثين ، نحو وابصة بن معبد ، وسلمة بن المحبق ، ومعقل بن سنان الأشجعى رضى الله عنهم وغيرهم . ورواية هذا النوع على خمسة أوجه : أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه ، والثانى أن يسكتوا عن الطعن فيه بعد ما يشتهر ، والثالث أن يختلفوا فى الطعن فى روايته ، والرابع أن يطعنوا فى روايته من غير خلاف بينهم فى ذلك ، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم . أما من قبل السلف منه روايته وجوزوا النقل عنه

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

فهو بمنزلة المشهورين فى الرواية ؛ لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير فى أمر الدين ، وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروى[1] عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإما أن يكون قبولهم لعلمهم بعدالته وحسن ضبطه ، أو لأنه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعض المشهورين يروى عنه . وكذلك إن سكتوا عن الرد بعد ما اشتهر روايته عندهم ، لأن السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالمسموع فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير ، بمنزلة ما لو قبلوه ورددوا عنه . وكذلك ما اختلفوا فى قبوله وروايته عنه عندنا ؛ لأنه حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكأنه روى ذلك بنفسه . وبيان هذا فى حديث معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق الأشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقاً ؛ فإن ابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته وسُرّ به لما وافق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى رضى الله عنه رده فقال : ماذا نصنع بقول أعرابى بوال على عقبه[2] حسبها الميراث لا مهر لها . فلما اختلفوا فيه فى الصدر الأول أخذنا بروايته ؛ لأن الفقهاء من القرن الثانى كعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معدلاً بقبول الفقهاء روايته . وكذلك أبو الجراح صاحب راية الأشجعيين صدقه فى هذه الرواية . وكأن عليا رضى الله عنه إنما لم يقبل روايته لأنه كان مخالفاً للقياس عنده ، وابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته لأنه كان موافقاً للقياس عنده . فتبين بهذا أن رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولا ثم العمل يكون بالرواية . وأما إذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا فى ذلك فإنه لا يجوز العمل بروايته ؛ لأنهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الرأى بخلافه عليه ، فاتفاقهم على الرد دليل على أنهم كذبوه فى هذه الرواية وعلموا أن ذلك وهم منه . ولو قال الراوى أوهمت لم يعمل بروايته ، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى . وبيان هذا فى حديث فاطمة بنت قيس ؛ فإن عمر رضى الله عنه قال : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . قال عيسى

---

(١) وفى العثمانية والهندية : أنه مروى .

(٢) وفى الهندية : عقبيه .

يسترق والاسترقاق عقوبة على وجه الجزاء على الكفر ؛ فإن الكفار حين أنكروا وحدانية الله تعالى جازاهم على ذلك فجعلهم عبيد عبيده ، وفى الاسترقاق إتلاف حكمى بطريق الجزاء لم يثبت استحقاقه ، فكيف لا يثبت استحقاق الإتلاف الحقيق إذا صحت ردته شرعاً ؟ قلنا : أما الضرب إذا أساء الأدب فهو تأديب للرياضة فى المستقبل وليس بجزاء على الفعل الماضى منه بطريق العقوبة ، بمنزلة ضرب الدواب للتأديب ، وقد ورد الشرع به فقال : « تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار » وأما الاسترقاق فليس بطريق الجزاء ولكن ما كان مباحاً غير معصوم وهو محل التملك كالصيود ، وذرارى أهل الحرب بهذه الصفة .

فإن قيل : فقد قلتم العصمة للآدمى أصل ثم زوال هذه العصمة الثابتة كرامة تكون بطريق الجزاء . قلنا : لا كذلك ولكن زوال هذه العصمة كزوال صفة الصحة التى هى نعمة بالمرض ، وصفة الحياة بالموت وصفة الغنى بملك المال بالفقر بهلاك المال ، وأحد لايقول إن ذلك جزاء بطريق العقوبة .

فأما ما يتردد من حقوق الله تعالى ويحتمل أن لا يكون مشروعا فى بعض الأوقات أولا يكون حسناً فى بعض الأوقات فإنه يثبت حكم صحة الأداء فيه قبل البلوغ باعتبار الأهلية القاصرة ، ولا يثبت وجوب الأداء المالى والبدنى فيه سواء كالصلاة والصوم والزكاة والحج عندنا ؛ فإن فى وجوب الأداء قبل اعتدال الحال إلزام العهدة وفى صحة الأدا فيما كان منه بدنيا محض المنفعة لأنه يعتاد أداءها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ؛ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد أداء ما هو مشروع بصفة الفرضية فى حق البالغين ، وما كان منه ماليا ففى صحة الأداء منه إضرار به فى العاجل باعتبار نقصان ملكه فيبتنى ذلك على الأهلية الكاملة ، ثم ليس من ضرورة صحة أداء البدنى اللزوم ؛ فإن من شرع فى صوم أو صلاة على ظن أنها عليه ثم تبين أنها ليست عليه يصح منه الإتمام مع انعدام صفة اللزوم حتى إذا فسد لا يجب القضاء ، وفى الحج إذا شرع بالظن ثم تبين أنه ليس عليه تنعدم صفة اللزوم حتى إذا أحصر فتحلل لم يلزمه القضاء ويصح الإتمام[1] منه بعد انتفاء صفة اللزوم . والخصم

---

(١) وفى العثمانية : ويصح إتمامه .

يفرق بين المالى والبدنى فى هذا النوع باعتبار أن المالى يقبل النيابة فى الأداء فيتوجه الخطاب بالأداء فى حقه على أن ينوب الولى عنه فى الأداء ، والبدنى لا يحتمل هذه النيابة ، فلو توجه عليه الخطاب به لحقه المهدة بسببه فربما يعجز عن الأداء لصغره ، ثم يتضاعف عليه وجوب الأداء بعد البلوغ فيلحقه الحرج ، فلدفع الحرج قلنا لا يثبت فى حقه خطاب الأداء فيما هو بدنى ، وهذا لا معنى له ؛ لأن الواجب فى الموضعين الفعل ، فالإقامة والإيتاء كل واحد منهما فعل ، وقد بينا أن هذا الفعل لازم بطريق القربة وذلك لا يتحقق بأداء الولى ؛ إذ الولاية ثابتة عليه شرعاً بغير اختياره ، وبمثل هذه الولاية لا تتأدى العبادة . ثم هو لا يلزمه الخطاب بالإيمان كما هو مذهبنا ، ولو كان المعنى فيه الحرج الذى يلحقه بتضاعف الأداء بعد البلوغ لكان الخطاب بالإيمان يثبت فى حقه لأنه بدنى ، ولا يتضاعف وجوب الأداء عليه بعد البلوغ لتوجه الخطاب فى حالة الصغر ، بل ينبنى عليه صحة الأداء فرضاً على مذهبه ، وقد جوز مثل هذا فى العبادات البدنية لتوفير المنفعة عليه حتى قال : إذا صلى فى أول الوقت ثم بلغ فى آخره فإن المؤدى يجوز عن الفرض ؛ لأن سقوط الخطاب لمعنى النظر ، ومعنى النظر هنا فى توجه الخطاب عليه فى أول الوقت حتى لا تلزمه الإعادة . وكذلك قال : إذا أحرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف فإن حجه يكون عن الفرض ؛ لأن معنى النظر هنا فى إلزام الخطاب إياه سابقاً على الإحرام ، فكان ينبغى أن يقول مثل هذا فى الإيمان . ونحن أثبتنا هذا فى الصلاة[1] والإحرام ؛ لأن توجه الخطاب لما كان لا يثبت إلا بعد البلوغ مقصوراً عليه فالمؤدى قبله إذا كان بحيث يتردد بين الفرض والنفل لا يمكن أن يجعل فرضاً بحال ؛ أرأيت لو صلى رجل بعد زوال الشمس أربع ركعات قبل نزول فرضية الظهر ثم نزلت فرضية الظهر قبل مضى الوقت أكان ذلك جائزاً عن فرضه ؟ هذا شىء لا يقول به أحد . وعلى هذا قلنا : إحرامه صحيح باعتبار الأهلية القاصرة ولكن لا تلزمه الكفارات بارتكاب المحظورات ؛

---

(١) وفى العثمانية : الصوم بدل الصلاة ولعل الصواب الصلاة لأنها ذكرت قبل ذلك دون الصوم .

الـكذب محظور عقله فنستدل بانزجاره عن سائر مانعتقده محظوراً على انزجاره عن الـكذب الذى نعتقده محظوراً ، أو لمـا كان منزجراً عن الـكذب فى أمور الدنيا فذلك دليل انزجاره عن الـكذب فى أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى ، فأما إذا لم يكن عدلاً فى تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الـكذب فى خبره ؛ لأنه لمـا لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمته فالظاهر أنه لايبالى من الـكذب مع اعتقاده حرمته ، واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق فى خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف ، وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتبار عدالته وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعا ، فعرفنا أن العدالة فى الراوى شرط لـكون خبره حجة .

فأما اشتراط الإسلام : لا نتفاء تهمة الـكذب لا باعتبار نقصان حال المخبر بل باعتبار زيادة شىء فيه يدل على كذبه فى خبره ؛ وذلك لأن الـكلام فى الأخبار التى يثبت بها أحكام الشرع ، وهم يعادوننا فى أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية فى العداوة فيحملهم ذلك على السعى فى هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه ، وإليه أشار الله تعالى فى قوله : « لا يألونـكم خبالاً » : أى لايقصرون فى الإفساد عليكم ، وقد ظهر منهم هذا بطريق الـكتمان ، فإنهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابه[1] بعد ما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هى كذب لا أصل له بطريق الرواية ، بل هذا هو الظاهر ؛ فلأجل هذا شرطنا الإسلام فى الراوى لـكون خبره حجة ؛ ولهذا لم نجوز شهادتهم على المسلمين ؛ لأن العداوة ربما تحملهم على القصد للإضرار بالمسلمين بشهادة الزور ، كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب الباطن ، وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى الباعث على الـكذب فيما بينهم . وبهذا تبين أن رد خبره ليس لعين الـكفر بل لمعنى زائد يمكن تهمة الـكذب فى خبره ، بمنزلة شهادة الأب للولد فإنها لا تـكون مقبولة لمعنى زائد يمكن تهمة الـكذب فى شهادته وهو شفقة الأبوة وميله إلى ولده طبعاً .

وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها فنقول : العقل نور فى الصدر به يبصر

(١) وفى الهندية : كتابهم .

القلب عند النظر فى الحجج بمنزلة السراج ، فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى مايدرك بالحواس لا أن السراج يوجب رؤية ذلك ولـكنه يدل العين عند النظر عليه ، فـكذلك نور الصدر الذى هو العقل يدل القلب على معرفة ماهو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجباً لذلك ، بل القلب يدرك [بالعقل[1]] ذلك بتوفيق الله تعالى ، وهو فى الحاصل عبارة عن الاختيار الذى يبتنى عليه المرء ما يأتى به وما يذر مما لا ينتهى إلى إدراكه سائر الحواس ؛ فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحـكمة وعاقبة حميدة ؛ ولهذا لا يعتبر من البهائم لخلوه عن هذا المعنى ، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتى به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله ، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة ، وهذا لأن العقل لا يكون موجوداً فى الآدمى باعتبار أصله ولـكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئاً فشيئاً ، ثم يتعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضى من الزمان على الصبى إلى أن يبلغ صفة الـكمال ، فجعل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو البلوغ تيسيراً للأمر علينا ؛ لأن اعتدال الحال عند ذلك يكون عادة والله تعالى هو العالم حقيقة بما يحدثه من ذلك فى كل أحد من عباده من نقصان أو كمال ، ولـكن لا طريق لنا إلى الوقوف على حد ذلك ، فقام السبب الظاهر فى حقنا مقام المطلوب حقيقة تيسيراً ، وهو البلوغ مع انعدام الآفة ، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبى قبل هذا الحد شرعاً لدفع الضرر عنه لا للإضرار به ؛ فإن الصبا سبب للنظر له ؛ ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمخض منفعة له . ثم خبره فى أحكام الشرع لا يكون حجة للإلزام دفعاً لضرر العهدة عنه كما لا يجعل وليًّا فى تصرفاته فى أمور الدنيا دفعاً لضرر العهدة عنه ؛ ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميزاً ؛ فقد كان فى الصحابة من سمع فى حالة الصغر وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة ؛ لأنه ليس فى ذلك من معنى ضرر لزوم العهدة شىء ، وإنما يكون ذلك فى الأداء فيشترط لصحة أدائه على وجه يكون حجة كونه عاقلاً مطلقاً ، ولا يحصل ذلك إلا

---

(١) زيادة من الهندية .

استحق الرضخ ؛ لأن ذلك محض منفعة يثبت بالأهلية القاصرة كالاحتطاب والاحتشاش ، وينبغى أن يكون هذا على أصل الخصم أيضاً ؛ فإنه يقول : كل منفعة من هذا الجنس يصلح[1] له بوليه فإنه لا يكون أهلا لتحصيل ذلك لنفسه بنفسه ، ومالا يحصل له بوليه يكون هو أهلا لتحصيله ذلك لنفسه[2] . وفى قبول الهبة والصدقة له قولان : فى أحدهما لا يصح ذلك منه بنفسه ويصح من الولى ذلك فى حقه ، وفى القول الآخر على عكس هذا . ثم استحقاق الرضخ بسبب القتال محض منفعة لا يمكن تحصيله له من قبل الولى بمباشرته سببه فينبغى أن يجعل هو أهلا لتحصيله لنفسه بمباشرته سببه .

فأما ما هو ضرر محض فنحو إبطال الملك فى الطلاق والعتاق ، ونقل الملك بالهبة والصدقة ؛ فإنه محض ضرر فى العاجل لا يشوبه منفعة ؛ ولهذا ينبنى صحته شرعاً على الأهلية الكاملة فلا يثبت بالأهلية القاصرة حتى لا يملكه الصبي بنفسه ولا بواسطة الولى إذا باشر ذلك فى حقه . وزعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم غير مشروع فى حق الصبى أصلا حتى إن امرأته لا تكون محلا للطلاق . قال رضى الله عنه : وهذا عندى وهم ؛ فإن الطلاق يملك بملك النكاح إذ لا ضرر فى إثبات أصل الملك وإنما الضرر فى الإيقاع حتى إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحاً ؛ وبهذا يتبين فساد قول من يقول : إنا لو أثبتنا ملك الطلاق فى حقه كان خالياً عن حكمه وهو ولاية الإيقاع ، والسبب الخالى عن حكمه غير معتبر شرعاً كبيع الحر وطلاق البهيمة ؛ فإن الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة حتى إذا أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام فأبى فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً فى قول أبى حنيفة ومحمد رضى الله عنهما ، وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقاً فى قول محمد ، وإذا وجدته امرأته مجبوباً فخاصمت فى ذلك فرق بينهما . ولم يبين فى الجامع أن هذه الفرقة تكون بطلاق أم لا . وقال بعض مشايخنا إنها تكون بطلاق اكتفاء

---

(١) وفى نسخة : يحصل — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : لتحصيله بنفسه .

بالأهلية القاصرة عند تحقق الحاجة إلى دفع الضرر عنها . وقال بعضهم : هذه تكون بغير طلاق ؛ لأن الصبي المميز والرضيع الذى لا يعقل فى هذا الحكم سواء ، وينعدم فى حق الرضيع الأهلية القاصرة والكاملة جميعاً . وإذا كاتب الأب أو الوصى نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقاً بنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه إن كان موسراً ، وهذا الضمان لا يجب إلا بالإعتاق فيكتفى بالأهلية القاصرة فى جعله معتقاً للحاجة إلى دفع الضرر عن الشريك ؛ فعرفنا أن الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة ، فأما بدون الحاجة لا يجعل ثابتاً ؛ لأن الاكتفاء بالأهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض .

فأما ما يتردد بين المنفعة والضرر فنحو المعاوضات كالبيع والشراء والنكاح ، وهذا ثابت فى حق الصبي عند مباشرة الولى أو عند المباشرة[1] بإذن الولى ؛ لأن معنى توفير المنفعة فيه متوهم ، وكذلك معنى الضرر ولا ندفع معنى الضرر إلا بالرأى الكامل وذلك يحصل عند مباشرة الولى أو عند مباشرة الصبي بعد استطلاع رأى الولى ، فإذا اندفع توهم الضرر التحق بما تتمحض فيه المنفعة فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة بالأهلية القاصرة ، وهذا لأن بهذه الأهلية اعتبرت عبارته فى تصحيح التصرف شرعاً فى حق الغير فلأن يعتبر فى حق نفسه كان أولى . والمعنى فيه ما بينا أن فى تصحيح عبارته نوع منفعة لا تحصل له تلك المنفعة بمباشرة الولى ، ثم فيه فتح طريق يحصل[2] المقصود عليه من وجهين : أحدهما بمباشرته بنفسه ، والآخر بمباشرة الولى فيكون ذلك أنفع منه إذا كان الطريق واحداً ، وقد بينا أن بالأهلية القاصرة يثبت ما فيه توفير المنفعة عليه . ثم على أصل أبى حنيفة رضى الله عنه لما صار الرأى القاصر فى حقه مجبوراً بانضمام رأى الولى إليه التحق بالبالغ حتى نفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب كما ينفذ من البالغ ، ولما اندفع معنى توهم الضرر برأى الولى جعل بمنزلة ما لو اندفع ذلك رأيه الكامل بعد البلوغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش

---

(١) وفى العثمانية : مباشرته .
(٢) وفى العثمانية : تحصيل .

والمقصود ما فى باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك ؛ ولهذا استحب المتقدمون من السلف تقليل الرواية ، ومن كان أكرمهم[1] وأدوم صحبة وهو الصديق رضى الله عنه كان أقلهم رواية ، حتى روى عنه أنه قال : إذا سئلتم عن شيء فلا ترووا ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى . وقال عمر رضى الله عنه : أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم . ولما قيل لزيد بن أرقم ألا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئاً فقال : قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله شديد . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا ركبتم الصعب والذلول فهيهات ! فقد جمع أهل الحديث فى هذا الباب آثاراً كثيرة ولأجلها قلت رواية أبى حنيفة رضى الله عنه حتى قال بعض الطاعنين إنه كان لا يعرف الحديث . ولم يكن على ما ظن ، بل كان أعلم أهل عصره بالحديث ، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلّت روايته . وبيان هذا أن الإنسان قد ينتهى إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيخفى على المتكلم حاله لتوقفه على ما مضى من كلامه مما يكون بعده بناء عليه ، فقلما يتم ضبط هذا السامع لمعنى ما يسمع بعد ما فاته أول الكلام ، ولا يجدُّ فى تأمل ذلك أيضاً ؛ لأنه لا يرى نفسه أهلا بأن يؤخذ الدين عنه ، ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير صدراً يرجع إليه فى معرفة أحكام الدين ، فإذا لم يتم ضبطه فى الابتداء لم ينبغ له أن يجازف فى الرواية ، وإنما ينبغى أن يشتغل بما وجد منه الجهد التام فى ضبطه فيستدل بكثرة الرواية ممن كان حاله فى الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالاة ؛ ولهذا ذم السلف الصالح كثرة الرواية ، وهذا معنى معتبر فى الروايات والشهادات جميعاً ؛ ألا ترى أن من اشتهر فى الناس بخصلة دالة على قلة المبالاة من قضاء الحاجة بمرأى العين من الناس أو الأكل فى الأسواق يتوقف فى شهادته . فهذا بيان تفسير الضبط .

وأما العدالة : فهى الاستقامة . يقال : فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة فى الإنصاف والحكم بالحق . وطريق عادل ، سمى به الجادة ، وضده الجور . ومنه يقال : طريق جائر إذا كان من البنيات . ثم العدالة نوعان : ظاهرة ، وباطنة . فالظاهرة

(١) وفى العثمانية : ومن كان أكبر منهم . وفى الهندية : أكثر منهم .

تثبت بالدين والعقل على معنى أن من أصابها فهو عدل ظاهراً ؛ لأنهما يحملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك . والباطنة لا تعرف إلا بالنظر فى معاملات المرء ، ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيهما[1] ، ولكن كل من كان ممتنعا من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة فى حدود الدين .
وعلى هذه العدالة نبنى حكم رواية الخبر فى كونه حجة ؛ لأن ما تثبت به العدالة الظاهرة بمارضة هوى النفس والشهوة الذى تصده عن الثبات على طريق الاستقامة ، فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل ، ولا يزايله بعد ما رزق العقل ، وبعد ما اجتمعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه ، فيكون حاله كحال الصبى العاقل والمعتوه الذى يعقل من جملة العقلاء ، وقد بينا أن المطلق يقتضى الكامل ، فعرفنا أن العدل مطلقاً من يترجح أمر دينه على هواه ، ويكون ممتنعاً بقوة الدين عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوات ؛ ولهذا قال فى كتاب الشهادات : إن من ارتكب كبيرة فإنه لا يكون عدلا فى الشهادة ، وفيما دون الكبيرة من المعاصى إن أصر على ارتكاب شىء لم يكن مقبول الشهادة . وكان ينبغى أن لا يكون مقبول الشهادة أصر أو لم يصر ؛ لأنه فاسق بخروجه عن الحد المحدود له شرعاً ، والفاسق لا يكون عدلاً فى الشهادة ، إلا أن فى القول بهذا سد الباب أصلا فغير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات أجمع ؛ لأن لله تعالى على العباد فى كل لحظة أمراً ونهياً يتعذر عليهم القيام بحقهما ولكن التحرز عن الإصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر ، والحرج مدفوع ، وليس فى التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الحرج ؛ فلهذا بنينا حكم العدالة على التحرز التأتى عما يعتقد الحرمة فيه ؛ ولهذا قلنا صاحب الهوى إذا كان ممتنعاً عما يعتقد الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقاً فى اعتقاده ضالا ؛ لأنه بسبب الغلو فى طلب الحجة والتعمق فى اتباعه أخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل ، وشدة اتباع الحجة لا تمكن تهمة الكذب فى شهادته وإن أخطأ الطريق ، وكذلك الكافر من أهل الشهادة إذا كان عدلاً فى تعاطيه بأن كان منزجراً عما يعتقد الحرمة فيه إلا أنه غير مقبول الشهادة على المسلمين

(١) وفى العثمانية والهندية : فيهما .

الفصول على شيء معلوم ؛ فإنه يعتبر عبارته فى الاختيار بين الأبوين لإلزام الحكم به ، ولا يعتبر عبارته فى الحكم بإسلامه إذا سمع منه الإقرار به ، ولا شك أن المنفعة فى هذا أظهر فى الدنيا والآخرة ، وتعتبر عبارته فى الوصية والتدبير ولا تعتبر فى صحة البيع والشراء ، ومعنى المنفعة فيه أظهر منه فى الوصية ، وإنما له حرف واحد يطرده فى جميع هذه الفصول ، وهو أن كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فى ذلك ، وما لا يمكن تحصيله له بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه ، فالمنفعة المقصودة من البيع والشراء يمكن تحصيلها له بمباشرة الولى ، والمنفعة المطلوبة بالوصية لا يمكن تحصيلها له بمباشرة الولى ، وكذلك المنفعة التى له باختيار أحد الأبوين لا يمكن تحصيلها له بمباشرة الولى فتعتبر عبارته فى ذلك ، والمنفعة المطلوبة بالإسلام يمكن تحصيلها له بمباشرة الولى ؛ فإنه يصير مسلماً بإسلام أحد الأبوين تبعاً وإن كان عاقلا فلا تعتبر عبارته فى ذلك . وقرر الشافعى رحمه الله هذا من طريق الفقه فقال : كونه موليا عليه سِمَةُ العجز ، وكونه وليا دليل القدرة وبينهما مغايرة على سبيل المضادة فلا يجوز اجتماعهما . قال الشافعى : ولهذا لا أصحح ردته بنفسه ؛ لأن حكم الردة فى حقه لما كان يثبت بطريق التبعية للأبوين يسقط اعتبار مباشرته لذلك بنفسه . ثم قرر الشافعى رحمه الله هذا فقال : إذا أسلم أحد أبويه يحكم بإسلامه مع كونه معتقداً للكفر بنفسه ، فإذا كان لا يعتبر اعتقاده فى استدامة ما كان ثابتاً فى حقه فلأن لا يعتبر اعتقاده فى إثبات ما لم يكن ثابتاً كان أولى . ولكنا نقول : هذا شيء نطرده من غير أن نتبين صحته بدليل شرعى ؛ فإنه لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولى فى حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه فى حالة أخرى ؛ ألا ترى أنه يصير مسلماً بإسلام أبيه تارة وبإسلام أمه أخرى ، وإنما يتحقق هذه [المنافاة[1]] فى حالة واحدة ، ونحن إذا جعلناه مسلماً بإسلام نفسه لا نجعله تبعاً فى تلك الحالة ، وفى الحال الذى يكون تبعاً لأبويه لا يكون مسلماً بإسلام نفسه ، وما هذا إلا نظير العبد يكون تبعاً لمولاه فى السفر والإقامة فى حالة واحدة ،

(١) زيادة من النسختين وكان فى الأصل : « هذا فى حالة » .

ويكون أصلاً بنفسه في حالة وهو إذا خلى المولى بينه وبين ذلك ، وهذا لما في تصحيح عبارته من تحصيل منفعة مقصودة له لا يحصل ذلك بمباشرة الولى لما في توسيع الطرق عليه من المنفعة التي لا تحصل إذا كان جهة الإصابة واحداً عيناً ، وإذا أسلم أحد أبويه فإنما نجعله مسلماً تبعاً ؛ لأنه في نفسه غير معتقد شيئاً ولا واصف لشيء سوى ذلك ، حتى لو علم أنه معتقد للكفر بأن وصف ذلك نجعله مرتدا ونجعل حكمه كحكم من أسلم بنفسه ثم ارتد [نعوذ بالله تعالى[1]] بعد ذلك .

فهذا تمام البيان فيما ينبني على الأهلية القاصرة والكاملة[2] ، والله أعلم بالحقيقة والصواب[3] .

* * *

وفي نهاية نسخة المكتبة الأحمدية :

تم الكتاب ونجز وهذا آخره ، ووافق الفراغ من كتابته يوم الثلاثاء العشرين من شهر ربيع الأول ، سنة أربع وثلاثين وسبعمائة ، على يد العبد الفقير إلى ربه ، المعترف بذنبه ، الراجي عفو ربه : عمر بن أحمد بن محمد الجرهمي الحنفي عفا الله تعالى عنهم أجمعين تكرماً ، بالمدرسة القدمية الجولينية الحنفية ، بدمشق المحروسة ، رحم الله واقفها ونور ضريحه ، الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على خير خلقه محمد وآله وصحبه وسلامه[4] .

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : وبالله التوفيق ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب . تم الكتاب وربنا محمود ، وله المكارم والعلا والجود .

(٣) زاد في العثمانية : وإليه المرجع والمآب إنه العزيز الوهاب .

(٤) وفي آخر نسخة المدرسة العثمانية شعر تضمن : تمامها بإملاء الكردري في ضحى يوم الخميس الحادي والعشرين من شهر ذي القعدة من سنة تسع وعشرين وتسعمائة .

وهي نسخت من نسخة تمت في اليوم العاشر من شعبان ، سنة ست وخمسين وستمائة على يد العبد الضعيف المذنب الخاطئ الراجي إلى رحمة ربه : أحمد بن محمد بن أحمد الملقب صبا غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات يا أرحم الراحمين .

ما احتج به المصنف أو استشهد به فى هذا الكتاب

من الآيات مفسرة باللغة أو بالآثار

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

ما ذكره المصنف من الآثار المرفوعة أو الموقوفة

فى هذا الكتاب محتجاً بها أو مستشهداً بها

صفحة

صفحة

فهرس الأعلام

(الأنبياء والملائكة)

أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم

(الألف)

(الباء)

الفقهاء والمحدثون والأدباء وغيرهم

(الألف)

(ب)

(ث)

(ج)

(ح)

من كان قبل الإسلام

الكتب

(الألف)

المدن والأمكنة والبقاع

فهرس الآيات

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

فهرس الآثار المرفوعة والموقوفة

صفحة

- فصل

فهرس الأعلام

الانبياء والملائكة

أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم

(ا)

(ب)

الفقهاء والمحدثون والمتكلمون وأهل العربية

من سواهم

فهرس الأمكنة

فهرس الكتب